Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

16. Jahrgang Nr. 3 Manuskripte nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **März 1913**

Inhalt.

Abhandlungen und Notizen Sp. 97—118

Hartmann, R.: Al-Ḳadam bei Damaskus 115
Hüsing, G.: Aštuwega . . . 97
König, E.: Jahu, oder Jaho? 107
Löhr, M.: Die weiblichen Eigennamen in Sachaus „Aramäischen Papyrus und Ostraka" 103
Weidner, E. F.: Šarrukîn von Agade in der astrologischen Ominaliteratur 102

Besprechungen . . . Sp. 118—134

Brann, M. und J. Elbogen: Festschrift zu Israel Lewys siebzigstem Geburtstag, bespr. v. F. Perles 126
Feuchtwang, D.: Das Wasseropfer und die damit verbundenen Zeremonien, bespr. v. W. Schultz 127
Jéquier, G.: Décoration égyptienne, bespr. v. W. Wreszinski . 118
Jusuf und Ahmed, Ein özbegisches Volksepos, herausg. v. H. Vambéry, bespr. v. K. Süssheim . . 133
Kittel, R.: Die alttestamentliche Wissenschaft, bespr. v. J. Herrmann 125
Pokorny, J.: Der Gral in Irland und die mythischen Grundlagen der Gralsage, bespr. v. H. Lessmann 131
Schorr, M.: Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der ersten bab. Dyn. III, bespr. v. H. Pick 124
Sethe, K.: Zur altägyptischen Sage vom Sonnenauge, das in der Fremde war, bespr. v. W. M. Müller 124

Sprechsaal . . . . Sp. 134—135

Leander, P.: Noch einmal die Urform des יהו 134

Altertumsberichte 135
Aus gelehrten Gesellschaften . 136
Mitteilungen 137
Personalien 137
Zeitschriftenschau . . . 137—142
Zur Besprechung eingelaufen 142—144

Aštuwega.

Von Georg Hüsing.

Der letzte Mederkönig heisst bei Ktesias (in Photios' Auszuge 2) *Αστυιγας*. Dass Ktesias die richtige Form bietet, *Ασταγης* aber eine falsche ist, wird durch den Nabuned-Zylinder von Abu-Habba bewiesen, der (Kol. I 32) den Namen *Iš-tu-me-gu* schreibt, was zunächst *Ištuwegu* zu lesen ist, da sich aus den griechischen Formen ergibt, dass hier *m* in dem Namen steht, während babylonisches *m* in dieser Zeit aber ein *w* ausdrückt. Das *u* am Ende ist babylonische Kasus-Endung und ist natürlich in *a* umzusetzen, wenn wir die einheimische Form gewinnen wollen. Vor folgendem Konsonanten tritt in babylonisch-assyrischer Schreibung der Namen aus dem Nordosten oft *Iš* neben *Aš* auf, ohne dass sich ermitteln liesse, ob der erste Vokal als *i*, *e* oder *a* oder auch gar nicht zu lesen sei; man vermutet darin den Einfluss zagrischer Aussprache, in der diese Namen ja wohl zuerst den Assyrern in die Ohren klangen. Ob in einheimischer Form *s* oder *š* anzusetzen sei, ist aus dem gleichen Grunde unsicher, da auch weder das Griechische noch die Etymologie darüber Aufschluss gibt; an sich ist babylonisches *š* kein *s*.

Wir kommen also zur Ansetzung obiger Form, in welcher der zweite Bestandteil etymologisch ein *wēga* ist, wie ja auch babylonisch kein *mi*, sondern *me* geschrieben wird[1].

Das dürfte weiter zu der Annahme führen, dass Ktesias **Αστυηγας* geschrieben hat, Photios aber einen Text auszog, in dem das als *i* gesprochene *η* bereits durch *ι* ersetzt war.

Dann liegt aber auch der Schluss näher, dass die griechisch-verderbte Form *Ασταγης* vielmehr aus einem **Αστυηγας* umgestellt, „berichtigt" worden ist, als dass es eine freie, volksetymologische Umschöpfung wäre. Ja, es lohnt wohl die Frage aufzuwerfen, ob nicht Herodotos selbst „*Αστυηγας*" geschrieben haben möge, bzw. „*Αστυηγης*". Dass man den Namen als „Städteplünderer" deutete, ist wohl selbstverständlich, man hatte ja auch Namen wie *Αστυ-αναξ*, *Αστυ-λαμας*, *Αστυ-γονος*, *Αστυ-λοχος*, *Αστυ-μαχος*, *Αστυ-μηλης*, *Αστυ-νομος*, *Αστυ-νοος*, *Αστυ-οχος*.

Und doch ist das *u* als Endung des ersten Bestandteiles nicht recht sicher, denn der Babylonier hätte mit seiner Schreibung auch ein *Aštiwega* meinen können, und der Grieche gleichfalls, denn babylonisch schreibt man ein *w* fremder Namen gerne mit *u* + *m*, und es wäre möglich, dass die richtigere Schreibung vielmehr „*Aš-ti-u-me-gu* hätte sein müssen, die man aber verkürzte, wie man wohl auch in der Aussprache schon das *i* + *u* zusammengezogen hätte; und auch das Griechische konnte

[1] *wēga* ist wenigstens in Indien als Namenglied an zweiter Stelle belegbar.

mit *νη* ein *iwe* meinen, wie es *Wištāspa* durch *Υστασπας* wiedergibt.

Auf diesen Gedanken wird man gebracht, wenn man sich nach einer Erklärung des ersten Namengliedes aus dem Iranischen umsieht. Denn da gibt es keinen Namenbestandteil *aštu* oder *astu* oder *āstu* usw., und auch wer sich darüber hinweg setzen und einfach eine solche Form, weil sie nun einmal dastehe, etymologisch erklären wollte, würde nicht viel Glück haben. Dagegen hat schon Eberh. Schrader (KZ I 17) die beiden Namen der Mederliste *Iš-te-su-ku* und *Iš-te-li-ku* — ersterer ist Fürst der Stadt *Iš-te-up-pu* — mit unserem Namen verglichen. Statt *Ištesuku* kann man auch *Išterukku* lesen, was für einen iranischen Namen wohl aussichtreicher wäre; in *Išteliku* stört das *li*, wenn der Name iranisch ist, das *Ište*, wenn er nordelamisch sein sollte, ein *Iš-te-zak-za-ku* zu vermuten, wird man sich aber auch schwer entschliessen. Die drei angeführten Namen der Mederliste können also keine Entscheidung bringen. Griechisch überliefert sind die Namen *Αστιβαρας* und *Αστασπης*. Aber *Αστιβαρας* soll nach Diodoros II 34 der vorletzte Mederkönig gewesen sein, während er den letzten *Ασπα(ν)δας* nennt, was also nicht aus Ktesias stammen kann, da dieser den letzten Mederkönig richtig *Αστυιγας* nennt; seitdem wir nun *Aspabara* und *Ispabara* aus assyrischen Berichten kennen, wird wohl vielmehr *Ασπαβαρας* zu lesen sein, an eine Verstümmelung aus einem ursprünglichen „*Αστυηγας*" ist nicht zu denken. *Αστασπης* (Aischylos' Perser 22) aber belegt uns weder ein *Astu* noch ein *Asti*.

Wir wollen also die Möglichkeit offen halten, dass ein *Ašti* gelesen werden könnte, das dann wohl eine mundartliche Form von *Arti* wäre (vgl. *Urarṭi* neben *Urašti*), wie er in *Αρτι-βαρζανης*, *Αρτι-βολης*, *Αρτιμας* und dem bei Samsi-Adad (Kol. III L 61) genannten *Irtizati* vorkommt, wollen aber bis auf weiteres die Form *Aštuwega*, neben der freilich ausserdem noch ein „*Haštuwega*" möglich wäre, hier beibehalten.

Zu unterscheiden haben wir mindestens zwei Könige dieses Namens: den durch Berossos überlieferten Zeitgenossen des Nabupaloṣṣor, Vater einer Amuhitā[1], die die Gattin Nabukudroṣṣors II. wird, den Astyages der Kyrupaideia, und den durch den Zylinder von Abu-Habba gesicherten ktesianischen, den letzten Mederkönig.

Herodotos hat beide in einen zusammen gezogen: der ist nun Grossvater des grossen Kyros, Vater der Mandane, die also eine Schwester der Amuhitā wäre, und — den letzten Mederkönig, den Sohn des Kyaxares, so dass Kyros nun, dem Mythos entsprechend, den Vater seiner Mutter vom Throne stösst.

Den Wirrwarr verdanken wir dem Herodotos, dessen *Φραορτης* ausserdem offenbar dem zu Sardeis aufgestellten Texte der Bagistān-Inschrift entstammt, und zwar wieder mit einer Verwechslung belastet: der „mit dem Empörer gleichnamige Vorgänger des Kyaxares" — das ist die offenbare Gedankenbrücke — hiess vielmehr Ḥšaþrita, denn wenn es je einen Mederkönig *Φραορτης* gegeben hätte, dann wäre ein Meder um 520, der selber schon Farwartiš hiess, unter diesem Namen als Prätendent aufgetreten. Es geht also nicht an, wie Prášek wieder getan hat, den *Φραορτης* mit Aštuwega I. gleichzusetzen. Seit wir aber den Kaštarita von 670 aus den Anfragen an Samas kennen, ist der Name Ḥšaþrita für das medische Königshaus auch vor Aštuwega I. gesichert, wie dergleichen der *Uakšatar*, der wohl sein Vorgänger war, den *Κυαξαρης* — Hwaḫšatara — *Οξαθρης* als (bisher) den zweiten seines Namens zählen lässt.

Nehmen wir nun an, dass die historischen Verhältnisse denen des Mythos genügend gleichen mussten, damit dieser in die Geschichtsüberlieferung herein fliessen konnte, dass also Aštuwega I. wirklich mütterlicherseits Grossvater des Kyros war, dann erhalten wir folgende Genealogie:

Aštuwega I. (um 610)

Ḥšaþrita II., Ḫwaḫšatara II. (—553), Amuhitā, Mandanā

Aštuwega II. (553—550), Ḥšaþrita

Amuhitā

Da die 54 Jahre der Nabuned-Stele (Kol. X 13) vom Jahre 550 an zu zählen sind, zerstörte also Aštuwega I. im Jahre 606 den Sin-Tempel von Harran, und er ist zweifellos auch der Zerstörer von Ninua.

Wenn wir also am Schlusse des Buches Tobit erfahren, dass *Ναβουχοδονοσορ και Ασυηρος* Ninua zerstörten, so wird in *Ασυηρος* niemand anders stecken können als Aštuwega, und da die Form des Namens des Nabukudroṣṣor auf „hebräische" Vorlage zurückweist, so können wir uns nun fragen, woraus ein *אסור etwa verschrieben sein mag, denn mit אחשורש hat es nun gewiss nichts mehr zu tun. Also wird das ר aus נ verlesen sein, was ja keine Schwierigkeit hat. Es fehlt also ein ת, und auch das wird in der Vorlage gestanden haben und vermutlich ursprünglich auch im griechischen Texte. Die Verwechslung mit *Ασσουηρος* — wofür im Vaticanus auch *Ασθηρος* — hat dann das *t* aus den Handschriften verschwinden lassen.

Ich bin auf diese Frage durch die verdienstliche Schrift W. Erbts aufmerksam geworden („Die Purimsage in der Bibel"), und ich glaube nun doch, dass die Königsnamen in der von ihm behandelten Büchergruppe nicht ohne Weiteres auf falsche Vorstellungen ihrer Verfasser deuten; und auf jeden Fall erscheint im Buche Tobit „Ahasverus" überhaupt nicht, ist also auch nicht vor Kyros dem Grossen angesetzt. Es wird nicht nötig sein anzunehmen, dass z. B. bei Daniel schon der Verfasser falsche geschichtliche Vorstellungen gehabt habe; statt Nabukudroṣṣor ist natürlich Nabuned gemeint, wo es sich um den Vater des Bel-šar-oṣṣor handelt. Wer aber zu Nabukudroṣṣors Zeit ein Knabe ist, kann gut den Anfang des Dareios noch erlebt haben,

[1] *Αμυτις* — Amuhea.

nur dass letzterer nicht Sohn, sondern Vater des „Ahasveros“ ist.

Nun wird bei Eusebios Aštuwega I. als Ašdahak bezeichnet. Ich habe in meinen Beiträgen zur Kyrossage (z. B. S. 13, 18 und anderwärts) auf Beispiele aufmerksam gemacht, die uns zeigen, wie früh schon „Aštuwega“ mit Ažišdahaka verselbigt worden ist, was mindestens schon in einer Quelle des Herodotos geschah. Dazu zähle ich auch die Fesselung und später die Aussetzung des Astyigas und die Bewachung seiner Leiche durch Löwen (Ktesias-Photios 4 und 5). Entgangen war mir aber bisher, dass Ovidius in den Metamorphosen (V 203) einen Astyages kennt, der durch das Haupt der Gorgo versteinert wird. Dass der Dichter das bei der Hochzeit des Perseus geschehen lässt, ist wohl begreiflich: wo hätte er den Zug besser unterbringen können? Es dürfte bisher wohl Sitte gewesen sein, einfach anzunehmen, der Dichter hätte noch einige Namen hinzu erfunden, um mehr Personen zu bekommen, wenn man überhaupt sich Gedanken darüber gemacht hat. Ich habe inzwischen von der „wissenschaftlichen“ Arbeit, auf der die Metamorphosen beruhen, eine günstigere Meinung bekommen und würde von vornherein annehmen, dass Ovidius eben eine Ueberlieferung von einem mythischen „Astyages“, der dann nur Ašdahak sein könnte, gefunden hatte, die annähernd das enthielt, was er nun berichtet. Dass Ašdahak gerade durch das Gorgonenhaupt versteinert wird, dürfte wohl doch nicht ohne Zusammenhang mit der Unterbringung des Astyigas bei den Barkaniern (Ktes.-Phot. 5) sein — bisher wenigstens habe ich mich nicht überzeugen können, dass Marquart mit Recht die Hyrkanier von den Barkaniern trenne, und ich glaube wohl, dass der Name der Gorgonen (wie Brunnhofer und andere annahmen) mit dem Namen Gurgān-Urkanien mindestens in Zusammenhang gebracht worden ist, wenn er nicht einfach davon herstammt.

Wenn nun Moses Chorenatzi erzählt, Frēdūn habe sich „wie eine Statue“ vor den gefesselten Ašdahak gestellt, so dass sich dieser vor Schrecken nicht zu rühren wage, so klingt der Bericht des Ibn al-Fakīh wahrscheinlicher, nach welchem Frēdūn vor Ašdahak eine den Fredun darstellende Statue aufgestellt habe, die den Gefesselten gebannt hielt. Alle anderen Ueberlieferungen aber wissen immer nur von der Hüterin (vgl. meine Beiträge zur Kyrossage S. 152) des Gefangenen zu erzählen, die also — mythologisch gesprochen — „gleich“ der Statue sein sollte, die eine erstarrende Wirkung ausübt. Ist das die Gorgo?

Šarrukîn von Agade in der astrologischen Ominaliteratur.

Von Ernst F. Weidner.

Neuerdings ist mehrfach die Ansicht ausgesprochen worden, dass der alte, sagenberühmte Šarrukîn von Agade in den astrologischen Omina der Babylonier nicht erwähnt sei. So erklärt Ungnad (AO X 3, S. 6), dass das grosse astrologische Ominawerk *Enuma Anu ᵘ Enlil* den Namen Sargons nicht nenne, und auch Jastrow (*Religion* II, S. 424, Anm. 4) kennt nur die Stelle in dem astrologischen Kommentare II R 39, 5. Auch diese ist wichtig, wenngleich infolge der starken Verstümmelung des Kontextes schwer verständlich. Wir lesen dort Z. 41 e—f.:

[ ]šar A-ga-dé: Šarru-GÍN: GIN: ta-ra-a

Am Anfange ist wohl auch *Šarru-kîn* zu ergänzen. Hinter Agade werden die beiden möglichen Schreibungen des Namens *Šarru-kîn* nebeneinandergestellt, nämlich Šarru- und *Šarru-* . Was aber *ta-ra-a* am Ende der Zeile bedeutet, ist mir unverständlich[1]. Ist der Text bei R überhaupt richtig?[2]

Ungleich wichtiger ist natürlich die Tatsache, dass Sargon auch in einem Texte des grossen Omenwerkes genannt wird. Die Stelle findet sich in dem Texte VACh, *Ištar* II, der vom *kakkab DIL.BAT*, dem Planeten Venus handelt. Wir lesen dort Zeile 41 ff.:

41. *[. . Šarru-]kîn šar kibrâti [arba'i . .]*
42. *[ ] . . EŠ.PÁR Šarru-kîn [ ]*
43. *[ ] ana šár iltâni [illaku] šarrûtam [ ]*
44. *[ ] ina UŠ.SA mu-ši te-šim-tiš SUR ina libbi kakkab [DIL.BAT . . .]*

„41[. . Sar]gon, König der vier Weltteile, [ ],
42[ ] ein Omen Sargons, [. . . ., der],
43[ ] nach Norden zog, das Königreich [ ],
44[ ] bei Beginn (?) der Nacht voll Bedacht . . . . . ., unter dem Venusgestirn [ ]“[3].

Leider ist auch diese Stelle in bedauernswertem Zustande. Jedenfalls handelt es sich um ein historisches Ereignis aus der Zeit Sargons, das unter bestimmten bedeutungsvollen Begleit-

[1] Ist etwa Brünnow Nr. 2405 zu vergleichen?

[2] Es wäre erfreulich, wenn dieser hochwichtige Kommentar bald einmal seine Auferstehung in den CT feierte, da auch sonst sich eine ganze Reihe von Versehen bei R finden.

[3] 42. *EŠ.PÁR* ist bekanntlich = *piršu* „Omen“, wie Boissier zuerst gezeigt hat. — 44. *UŠ.SA* kommt, in den altbabylonischen Datenformeln in der Verbindung *mu uš-sa* „folgendes Jahr“ vor. Hier muss es indessen etwas anderes bedeuten. Nach Brünnow 5064 ist *UŠ.SA* = *šurrû*, was „anfangen, beginnen“ bedeutet. Also: *ina šurrî mu-ši? — tešimtu* doch wohl = *tašimtu*, Delitzsch, HW 655. — Wie *SUR* zu lesen ist, lässt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Es steckt etwas darin wie „überfiel, warf nieder, bedrängte“ o. ä.

umständen sich vollzog. Den Zeilen 42 ff. ist etwa zu entnehmen, dass Sargon einen Zug nach Norden unternahm, sein Königreich zu erweitern (?), dass er dabei den Feind bei Beginn der Nacht sorgfältig beschlich (??), und dass er beim Leuchten des Venusplaneten, des Gestirnes seiner Schutzpatronin Ištar, einen grossen Sieg errang. Auf letzteres dürfte sich das eigentliche Omen in Zeile 42 bezogen haben. Um welchen Zug nach dem Norden es sich hier handelt, ist natürlich nicht mit Sicherheit auszumachen. Mit dem nötigen Vorbehalte möchte ich es für möglich halten, dass damit der Zug Sargons nach dem Lande Subartu gemeint ist, von dem uns in der Chronik Br. M. 26472, V. 14—17 (King, *Chronicles*, Vol. II, p. 7 und 115) erzählt wird. Wir hätten dann hier die ergänzende Nachricht dazu, dass Sargon dabei in einem Nachtkampfe das feindliche Heer niederwarf. Indessen ist mit Sicherheit nichts auszumachen[1].

Andererseits beweist diese Stelle, dass die ältesten Bestandteile des grossen Omenwerkes mindestens bis in die Zeit Sargons hinaufreichen, den wir nach den neuesten Funden um —2850 anzusetzen haben. Es ist von Wichtigkeit, das wieder einmal betonen zu können.

Die weiblichen Eigennamen in Sachaus „Aramäischen Papyrus und Ostraka".

Von Max Löhr.

In Ed. Sachaus Publikation finden sich insgesamt 28 weibliche Eigennamen, einige sind verloren gegangen, vgl. z. B. Taf. 18 Kol. 1, 15 ff.; von zweien muss es unsicher bleiben, ob es weibliche Eigennamen sind, vgl. חנא Taf. 53, Kol. 2, 2. 5 und שרי Taf. 18 Kol. 1, 4. Die erhaltenen sind in alphabetischer Folge folgende:

1. אביהי Taf. 13, 12 V, 2. Taf. 19 Kol. 5, 8. Taf. 31, 9. — AT: Vollname אֲבִיָּה Chr. β 29, 1 neben Kurznamen אָבִי Rg. β 18, 2 Mutter des Hiskias. Zur Transkription der LXX vgl. meine Zusammenstellung der weiblichen Eigennamen im AT in Kittels Beiträgen z. Wissenschaft v. AT Heft 4 S. 6 ff. Ich vermute, dass in den Papyri eine durch Anhängung des Pron. Suff. der 1. Pers. Sing. an den Vollnamen geschaffene Karitativform vorliegt, gesprochen אָבִיהִי.

2. אבעשר Taf. 20 Kol. 6, 4. — AT: fehlt. Ich vermag den Namen, gesprochen אֲבַעְשֶׂר nicht anders aufzufassen, als eine Analogiebildung zu אבינעם, אביעזר, אבישלם und אביגיל, אביטל, vgl. Sachau S. 79. Prätorius in ZDMG Bd. 57 (1903) S. 531 bemerkt bezüglich des letzten Namens, die Hebräer selbst scheinen ihn volksetymologisch in אבי + טל zerlegt zu haben; in den beiden letzten Namen sieht er das ל als Diminutiv bildend an. Mir wird diese Auffassung durch den neuen Repräsentanten unserer Klasse, auch wenn er nicht auf ל ausgeht, noch zweifelhafter, als sie es schon war. Vgl. noch unten Nr. 10. Nach Ungnad ist vielleicht statt ר am Ende ein ד zu lesen.

3. אסורי Taf. 33, 33, 2. — AT: fehlt; vgl. Mannesname אַסִּיר Ex. 6, 24. Chr. α 6, 7. 8. 22 und אסיר Levy, neuhebr. u. chald. Wörterbuch, ebenfalls Mannesname. Das î scheint als Kürzung aus אַסִּירָה, vgl. unten פלוליה, aufzufassen zu sein. Nach Ungnad ist die Lesung der drei letzten Buchstaben zweifelhaft. Nach seiner Meinung liegt vielleicht ein ägyptischer Name vor.

4. אסרשות Taf. 15, 15, 3. — AT: fehlt. Vgl. zur Erklärung OLZ Bd. 15 (1912) Sp. 4. Die Trägerin des Namens ist eine von einem der jüdischen Kolonisten heimgeführte Aegypterin.

5. ברולא Taf. 15, 15, 4. — AT: fehlt. Die Lesung der beiden ersten Buchstaben scheint mir fraglich. Sachau: Beryll, vermutet griechischen Einfluss. Erinnern will ich an ESE Bd. 3 S. 30: eine Beryllula (?) auf einem palmyrenischen Grabstein, 3. Jahrh. n. Chr., und Lidzbarskis Bemerkungen hierzu, sowie eben desselben Notiz in DLZ 1911, Sp. 2980. Ungnad liest קולא und bezeichnet die beiden ersten Buchstaben als unsicher.

6. דמי Taf. 15, 15, 3. — AT: fehlt. Nach Sachau vielleicht mit דֳּמִי Ruhe zu kombinieren, vgl. dazu den Mannesnamen Dum-mu-ia in den Amarnabriefen (Winckler). M. E. ist רמי zu lesen und dieses als Kürzung von רַמְיָה, Mannesname Esr. 10, 25, aufzufassen. Vgl. auch noch ESE Bd. 2, S. 16, 4. 20, 3. Ungnad liest übereinstimmend mit Sachau דמי.

7. הצול Taf. 20 Kol. 6, 12 Frauen-, Taf. 18 Kol. 2, 7. 10. 11. Taf. 20 Kol. 7, 10 Mannesname. AT: fehlt. Hier liegt zweifellos eine Kurzform vor, deren Vollform ich nicht zu erkennen vermag. Die Kurzform scheint nach dem Schema qattûl bzw. qittûl gebildet, vgl. noch ESE Bd. 2 S. 21.

Es folgen die mit Jaho komponierten Namen:

8. יהההאור Taf. 30, 2. — AT: fehlt.

9. יהוחן Taf. 19 Kol. 5, 10. Taf. 20 Kol. 6, 1. Taf. 29, 2. 28d, 23. Taf. 33, 34, 1. — AT: יְהוֹחָנָן neben יוֹחָנָן, häufiger Mannesname. יהוחן verkürzt aus יהוחנן.

10. יהוטל Taf. 20 Kol. 6, 3 Frauen-, Taf. 19

[1] Beiläufig möchte ich darauf aufmerksam machen, dass Sargon auch in der berühmten babylonischen Weltkarte (s. Peiser, ZA IV, S. 361 ff. und CT XXVI, pl. 48) genannt wird; es heisst V. 10: . . . . *Ut-napištim* ^{tim} *Šarru-kîn u Nûr-*^{il}*Da-gan LUGAL* . . . ,

Kol. 3, 19. Taf. 23 Kol. 20, 4 wahrscheinlich Mannesname. — AT: fehlt. Vgl. oben Nr. 2.

11. יהועלי Taf. 20 Kol. 6, 5 Frauen-, Taf. 36, 40 V, 2 vielleicht Mannesname. — AT: fehlt. Vielleicht eine Kürzung יָהוֹ עֶלְיוֹן, vgl. ESE Bd. 2 S. 12 ff.

12. יהושמע Taf. 19 Kol. 5, 2. 5. 16. 17. Taf. 20 Kol. 6, 17. — AT: שְׁמַעְיָה, häufiger Mannesname.

Bemerkenswert ist, dass diese mit Jaho komponierten Frauennamen, alle dem 5. Jahrh. v. Chr. angehörig, an Zahl keineswegs gering sind; auch im folgenden begegnen noch einige, vgl. unten Nr. 15. 22, sowie 13. 17 und dazu Löhr a. a. O., S. 22.

13. יחמול Taf. 19 Kol. 5, 7. 15. — AT: fehlt. Vielleicht ein verkürzter theophorer Name. Sachau zitiert יחמוליהו bei Clermont-Ganneau, notes d'archéologie orientale in RA ser IX tom. 28 p. 384 ff. § 18. Nöldeke in LCBl 1911, Sp. 1505 bemerkt, dass ו deute auf eine Form יַפְעוּל. So auch Ungnad, der an das atliche יַחְמוּר Antilope erinnert.

14. יחומא Taf. 30, 2. Taf. 60, 3. 4. — AT: fehlt. Neben diesem Frauennamen in den Papyri der Mannesname יחום, vgl. dazu die aramäische Form des letzteren יחמא in ESE Bd. 2 S. 225.

15. מבטחיה bzw. מפטחיה Taf. 18 Kol. 2, 6. Taf. 33, 33, 3. 7. 11. Taf. 61 V, 4. — AT: fehlt. Vgl. oben Nr. 12.

16. מנחמת Taf. 19 Kol. 4, 21. Taf. 20 Kol. 6, 8. — AT: מנחם Rg β 15, 14 ff. Mannesname. Danach Sachau מְנַחֶמֶת, desgleichen Ungnad; insofern denkbar, als die männliche Namensform, zu der ein Gottesname als Subjekt hinzuzudenken ist, nicht mehr verstanden und darum kurzerhand aus ihr eine feminine Form gebildet wurde. Andererseits kommt in Frage, ob nicht מְנָחֶמֶת zu sprechen sei. Das AT bietet einen (männlichen oder weiblichen, vgl. Löhr a. a. O. S. 4) Namen תַּנְחֻמֶת Rg β 25, 23. Jer. 40, 8. Das erste מ von מנחמה ist ebenso sicher, wie das erste ת von תנחמה durch LXX bezeugt wird.

17. מפתח Taf. 19 Kol. 5, 1. 6. Taf. 20 Kol. 6, 6. — AT: פְּתַחְיָה und יִפְתַּח häufige Mannesnamen, יִפְתַּח־אֵל Ortsname. מפתח ist, nach Analogie von Nr. 15, verkürzter theophorer Name. Schlüssel, Oeffner (des Mutterleibes Gen. 29, 31?) ist Jahwe.

18. משלמת Taf. 13, 12 V, 3. Taf. 18 Kol. 1, 2. Taf. 19 Kol. 4, 22. Kol. 5, 11. Taf. 53 Kol. 1, 4. — AT: Rg β 21, 19, Fem. zu dem häufigen Mannesnamen מְשֶׁלֶם, vgl. Löhr, a. a. O., S. 14 f. Nach Ungnad vielleicht auch aus einem babylonischen Namen wie Ištar-mušallimat verkürzt.

19. נאהבת Taf. 19 Kol. 5, 9. Taf. 20 Kol. 6, 7. Taf. 30, 4. — AT: fehlt, vgl. אֲהֻבָה Favoritin Dt. 21, 15. Gesprochen nach Ungnad נאֹהֶבֶת. Amanda.

20. נסנו Taf. 74 Nr. 4. — AT: fehlt. Vgl. OLZ Bd. 15 (1912) Sp. 6 f.

21. סלואה Taf. 30, 1. 2. Taf. 34, 3. 10. Taf. 60, 3. 4 neben סלוה Taf. 20 Kol. 6, 2. Bei סליא Taf. 33, 34, 2 scheint mir der letzte Buchstabe, nach dem vorhandenen Fragment zu schliessen, möglicherweise ein ה statt eines א. — AT: Mannesnamen סָלוּא Num. 25, 14, סַלּוּא Chr. α 9, 7 und סַלּוּ Neh. 12, 7. König, Wörterbuch s. v. סַלּוּ leitet es hier von סָלָה I verwerfen; ψ 119, 118 ein Ausdruck demütigster Anerkennung des göttlichen Strafgerichts.

22. פלול Taf. 15, 15, 3 neben dem Mannesnamen פלול Taf. 18 Kol. 1, 15 und פלוליה Taf. 19 Kol. 4, 20. — AT: fehlt. Vermutlich verkürzt aus פלוליה, vgl. oben Nr. 3. Gesprochen פְּלוּל erbetet (von Jahve). Die masc.-Form ist vielleicht aus der Anlehnung an das nomen subst. פְּלוּל eine Art Gebet zu erklären.

23. צביא Taf. 15, 15, 4. — AT: Mannesname Chr. α 8, 9 neben der Schreibung צְבָיָה Rg β 12, 2, vgl. Löhr a. a. O., S. 17. Gazelle. Vgl. noch MNDPV 1900 S. 39.

24. רעי Taf. 15, 15, 3. Daneben רעיא Taf. 19 Kol. 5, 4. — AT: fehlt. Nach Sachau vielleicht mit hebräischem רֵעָיָה Freundin, Geliebte identisch. Es könnte das î von רעי auf eine Kurzform deuten, vgl. ESE Bd. 2 S. 16, 4. Sicher ist רעי nur nachlässige Schreibung für רעיא, und dieses entspricht nach Nöldeke LCBl 1911 Sp. 1505 dem dreimal vorkommenden Mannesnamen רְעָיָה.

25. שבית Taf. 19 Kol. 5, 3. — AT: Die Mannesnamen שֹׁבַי Esr. 2, 42. Neh. 7, 45 und שׁוֹבַי Sam. β 17, 27. Unser Name sieht wie die Fem.-Form zu שׁוֹבַי aus, vgl. שמרי — שמרית u. a. Zu שבי vgl. noch ESE Bd. 2 S. 17, 6 ff. und die dort angeführte Namenliste syrischer Sklaven, deren erster Sbj einem שבי entspricht, sowie den Mannesnamen Šabi-il in den Amarna-Briefen (Winckler).

26. שלוה Taf. 13, 12 V, 1. — AT: fehlt. Vielleicht שַׁלְוָה die Ruhige oder שַׁלְוָה Ruhe, Sachau S. 58. Nach Ungnad vielleicht auch ein Fem. zu שְׁלָו Wachtel.

27. תויא Taf. 53 Kol. 1, 2. — AT: fehlt. Vgl. OLZ Bd. 15 (1912), Sp. 10.

28. תחנום Taf. 13, 12 V, 2. (Taf. 15, 15, 1). Taf. 58, 7, 3. — AT: fehlt. Aegyptisch: tachnûm.

Jahu, oder Jaho?

Von Ed. König.

Die Entdeckung der aramäischen Texte zu Elephantine hat das alte Problem der genetischen Wechselbeziehung der mit dem Namen *Jahwe* zusammengehörenden Formen wieder aufleben lassen. Hauptsächlich aber ist die Frage, ob in der jüdischen Gemeinde zu Elephantine die Form *Jahu*, oder die Form *Jaho* gebraucht worden sei, auch in den neuesten Arbeiten über jenen Papyrusfund noch unentschieden geblieben. Deshalb meine ich, einen Beitrag zur Lösung dieser Fragen darbieten zu sollen.

1. Die bisher herrschende Ansicht über die formelle Beziehung von *Jahwe* zu *Jahu* usw.

Um das, was in den neuesten Verhandlungen über die *Jahu-Jaho*-Frage immer nur als dunkle Grösse gestreift wurde, nämlich das ausserhebräische Vorkommen dieser Formen, zweckmässigerweise gleich zuerst zu erledigen, so ist dies zu sagen. Vergeblich ist neuerdings *Jahwe* vom indischen *Jama* abgeleitet worden[1], denn das ist nur eine Zusammenstellung nach äusserlicher Klangähnlichkeit, und ausserdem war die Form *Jahwe* eine sekundäre und intern-israelitische Weiterbildung, wie sogleich noch weiter berührt werden wird. Ferner die auch in nichtsemitischen Eigennamen der Amarnatexte häufige Endung *-ja* ist durchaus nicht als Gottesname *Jah* aufzufassen, sondern ist eine mitannische Endung zur Bildung von Hypokoristika[2]. Sodann ist zwar ein Gottesname *Ja-u* (vgl. den Frauennamen *Ja-utum*) in der altbabylonischen Zeit (Texte von Rim-Sin), in der Ḫammurapi-Periode und in der kassitischen Periode gefunden worden, aber nicht *Ja-we* wird dort gelesen. Dies muss jetzt nach den Darlegungen von Clay[3] und Böhl a. a. O., S. 30 als ausgemacht gelten. Endlich ist in den kanaanitischen Taʒannek-Texten der Name *Achi-ia-wi* unrichtig statt *Achi-ia-mi* gelesen worden, wie ich nachgewiesen habe[4]. Die Form Jahwe ist nach den hebräischen Quellenaussagen erst in Moses Zeit gestaltet worden (a. a. O., S. 155 f., 158). Dieselbe ist auch inschriftlich schon um 850 bezeugt (Mesa-Stein, Z. 18: יהוה), und daraus ist die Aussprache *Jahwe* mit Recht auch wieder von Ed. Meyer[1] und von Schwally in OLZ 1912, 163 abgeleitet worden. Dass nämlich durch diese vier Konsonanten die Aussprache *Jahwe* dargestellt werden sollte, ergibt sich ja nicht bloss aus der bekannten Notiz des Theodoret (Quaestio 15 in Exodum), wonach die Samaritaner *Ιαβε* sprachen[2], sondern auch aus Kurzformen, in denen dieser Name im althebräischen Schrifttum auftritt.

Jahwe konnte nämlich auch als *Jahw* und dann als *Jáhu* ausgesprochen werden. Die Möglichkeit dieses Vorgangs ist allerdings von Hub. Grimme geleugnet worden[3]. Aber er hat dabei nicht beachtet, dass z. B. neben dem tatsächlich existierenden מַעֲלֶה die Wortgestalt מַעַל, neben מַעֲנֶה „Ziel, Zweck“ (Pv. 16, 4) ein מַעַן sich bildete, wie auch יענה *jaʒnè* als frühere Form von יַעַן vorauszusetzen ist[4]. Diesen Tatsachen gegenüber nützt nichts die Frage „Wie kann יָהוּ sich zu יָהּ verkürzen, wenn beide in der Tonstärke gleich sind?“ (Grimme, Grundzüge 142). Denn was faktisch geschehen ist, muss auch möglich gewesen sein, und ausserdem ist solches Verhallen des Endvokals hauptsächlich bei häufig gebrauchten Sprachbestandteilen eingetreten, wie die angeführten Nomina kürzer ausgesprochen wurden, wenn sie in adverbialen, präpositionalen und konjunktionalen Gebrauch übergingen[5], und Häufigkeit des Gebrauchs ist als ideeller Nebenfaktor der Sprachbildung auch im Hebräischen nachweisbar (Lehrgebäude II 449 f.), zeigt sich ja auch überall in den Sprachen z. B. bei den Nomina anomala. Ein solcher häufig gebrauchter Ausdruck war nun auch der Gottesname Jahwe. Also konnte schon nach jenen Analogien daraus *Jahw* und dann *Jáhu* entstehen. Ausserdem treten bei Eigennamen auch sonst vielfache Verkürzungen ein, wie יַעַר Ps. 132, 6 statt קִרְיַת יְעָרִים, usw. (Lehrgeb. II 448), wie ja ferner auch z. B. עִיתַי nach Prätorius (ZDMG 1903, 525) karitative Kurzform von

[1] M. Gemoll, Grundsteine zur Geschichte Israels (1911), S. 457.

[2] Ungnad in den Beiträgen zur Assyriologie usw. VII 5 (1909), S. 11 f., 80; Böhl, Kanaanäer und Hebräer (1911), S. 15.

[3] Alb. T. Clay, Amurru usw. (1909), S. 89, 207. Allerdings behauptet wieder S. Landersdorfer (Bibl. Zeitschrift 1912, 24 ff.), dass *Jahve* in Keilschriften aus „vormosaischer“ Zeit erwähnt sei. Aber er würdigt nicht die Tatsache, dass *Ja've-ilu* eine Ausnahme bilden würde, wenn sein erster Bestandteil keine Verbalform wäre; usw. (vgl. meine in der folgenden Note zitierte Darlegung).

[4] Eine diskutierende Vorführung des gesamten neuesten Materials (auch über die Keniterhypothese) kann man finden in meiner „Geschichte der alttestl. Rel. kritisch dargestellt“ (1912), S. 156 f., 160—169.

[1] Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine (1912), S. 35.

[2] Dieselbe Aussprache erscheint bei Epiphanius und auch auf Papyri bei Deissmann über „Griechische Transkriptionen des Tetragrammaton“ in seinen „Bibelstudien“, S. 13 f., 17 f.

[3] Grimme, Grundzüge der hebräischen Akzent- und Vokallehre usw. (1896), S. 141 f.

[4] usw. in meinem Hist.-krit. Lehrgebäude der hebr. Sprache II 116 f.

[5] Schon lange vermute ich, dass die Nebenbestandteile des Sprachschatzes („particulae“ orationis) gewissermassen mit Halbbetontheit gesprochen worden sind, wenigstens erklärt sich daraus auch ihre häufige Proklitisierung und Präfigierung.

עֲתָיָה ist, und שַׁמַּי möglicherweise eine Kurzform von שְׁמַעְיָה bildet; vgl. auch noch אָזְנִי als tatsächliche Kurzform neben אֲזַנְיָה usw. in meinem die Eigennamen wieder erklärenden Hebr. Wörterbuch (1910), S. 1b: אָבִי; 10b usw.; *Mikha* als anerkannte Kurzform von *Mikhaja* und dieses wieder von *Mikhajáhu* (S. 221a usw.). Eben hiermit ist ein Beleg dafür gegeben, dass *jáhu* am Ende von Eigennamen oft und im Laufe der Jahrhunderte immermehr sich zu *jah* verkürzte: man vergleiche nur das auch sonst interessante Beispiel, dass der Name *Ješaʿjáhu*, wie der Prophet noch stets im althebräischen Schrifttum genannt ist, in der Form *Ješaʿjah* schon in diesem Schrifttum bei andern Personen auftritt (1. Chron. 3, 21 usw.) und in dieser Kurzform auch beim Propheten später in der massoretischen Ueberschrift über seinem Buche usw. gebraucht wird. Ferner z. B. neben *Chananjáhu* und *Chananjah* erscheint auch die Kurzform *Chanani* (1. Kön. 16, 1; Neh. 1, 2 usw.; mein WB 117a), und wahrscheinlich eben dieser Bruder Nehemias ist in einem Elephantine-Texte (Sachau, S. 36 f.) noch als *Chananjah* bezeichnet[1].

Aber konnte aus *Jahw* = *Jáhu* auch *Jaho* (*Ἰαώ*) und *Jᵉhó* entstehen?

Nun als vorausgehender Bestandteil von Eigennamen konnte (*Jahw* =) *Jáhu* keinen Hochton tragen, sondern nur einen Gegenton besitzen. Dieser lag in den meisten Fällen, da gewöhnlich eine zweisilbige Verbalform folgte, auf der Silbe *hù*. Da könnte man nun denken, dass das vorausgehende *a* einen färbenden Einfluss auf das *u* ausgeübt hat, so dass *o* entstanden wäre, wie solche Vokalassimilation im Hebräischen nachweisbar ist (vgl. *u-sᵉʒáda* anstatt *u-sᵉʒáda* usw., auch *fîhi* neben *fîhu* im arabischen Dialekt von Zanzibar und andere Fälle in meinem Lehrgeb. II 487). So konnte sich *Jahó* bilden, und diese Aussprache ist nicht nur bei Hieronymus überliefert (Deissmann, Bibelstudien), sondern wird auch von dem häufigen *Ἰαώ* bei Origenes und oft auch in einem ägyptischen Papyrus-Fragment[1] vorausgesetzt. Statt *Jaho* konnte dann auch *Jᵉho* entstehen, weil *i-j* mehrfach einen erhöhenden Einfluss auf *a* ausgeübt hat. Denn statt *jadᵉkhém* wurde *jèdᵉkhém* gesprochen (usw. im Lehrgeb. II 507 und dazu noch das *ē* von *qᵉṭālēkh* wegen des alten Auslauts *i* am Suffix כִי)[2]. — Allerdings trägt man betreffs der Entstehung von *Jᵉhó* auch eine andere Erklärung vor (z. B. Gesenius-Buhl[15] s. v. יהוה). Nämlich jenes *Jahw* sei zu *Jᵉhaw*, dann zu *Jᵉhau* und dieses durch Monophthongisierung zu *Jᵉhó* geworden. Diese Erklärung ist an sich nicht unmöglich, weil ja bei sogenannten Nomina segolata hauptsächlich im St. c. und bei konkurrierendem Laryngal oft Aussprachen, wie z. B. der St. c. זֶרַע, *zᵉráʒ*, entstanden sind (Num. 11, 7; Lehrgeb. II 8. 35. 66). Indes wenn man so direkt aus *Jahw* das *Jᵉhó* entstehen lässt, bleibt das doch nachgewiesenermassen existierende *Jaho*, *Ἰαώ* unerklärt. — *Jᵉhó* wurde dann durch Uebergehung des Spiritus asper (Lehrgeb. II 480 f.) zu *Jo*, und während diese Form im althebräischen Schrifttum nur als erster Teil von zusammengesetzten Namen erscheint, begegnet sie auf den zu Samaria 1910 ausgegrabenen Ostraka auch als letzter Teil, wie z. B. in ידעיו. Denn in den zu Samaria gefundenen Aufschriften ist der Gottesname am Anfange und am Ende von Eigennamen stets durch die beiden Konsonanten Jod und Waw geschrieben, und dass damit am Wortende die Aussprache *jāu* gemeint sei[3], ist doch unannehmbar. Vielmehr lautete z. B. jener Name: *Jᵉdaʿjô*.

Dann wurde die am Ende von zusammengesetzten Eigennamen entstandene Kurzform *Jahu* verselbständigt, wie ja die den alten Hebräern allerdings bekannte[4] ältere Form *Ja-u* und (oder) die aus *Jahu* noch weiter verkürzte Form *Jah* auch schon innerhalb des althebräischen Schrifttums als selbständiger Name statt

[1] Dass die ältere Aussprache des Tetragrammaton vielmehr *Jahwa* gewesen sei, wird nicht durch die aus dem 5. Jahrhundert stammenden neubabylonischen Namen auf *jâma* gesichert, wie Ungnad in „Aramäische Papyrus aus Elephantine“ (1911), S. III meint. Denn diese Namen entsprechen jüdischen Namen auf *ja*. Denn in den Zeiten von Esra und Nehemia und später gingen die Namen auf *ja* (יה) aus, wie auch die in den Elephantine-Urkunden auftretenden Namen beweisen (zuerst erkannt von S. Daiches, Z. Ass. 1908, 129—132), und die Babylonier hätten, wenn sie *jahu* am Ende gehört hätten, dies auch wiedergegeben, wie in anderen Fällen: *Na-ad-bi-ja-a-u* usw. (ebenda, S. 132 f.). Also die Bezeugung der Aussprache *Jahwa* steht nicht der Bezeugung der Aussprache *Jahwe* gleich. — Dass ferner *Jahwa* zu *Jahu* geworden sei, wie **śaḥwa* zu *śáḥu* (Ungnad, S. IV), ist mir nicht gewiss. Denn der Auslaut von *śaḥwa* müsste die alte Akkusativ-Endung des determinierten Nomen sein, aber dafür läge doch die alte Nominativ-Endung *u* mindestens ebenso nahe. Auch geht Ungnad in seiner Hebr. Grammatik (1912), § 251 richtig nur bis auf *śaḥw* zurück, wie es oben bei mir geschehen ist. — Seine weitere Meinung, dass das יְהוֹ der überlieferten Aussprache nur auf Verirrung beruhe, ist ganz prekär. Ebensowenig kann ich es wahrscheinlich finden, dass das יְהוֹה des AT und das יְהוֹ der Papyri sich nur orthographisch unterscheiden. Das sicherste ist, dass das יהו der Papyri die Form *Jáhu* darstellen soll, die in der überlieferten Aussprache des Hebräischen existiert und auch in den Krugaufschriften von Jericho zu finden ist.

[1] Deissmann, Licht vom Osten, S. 297.

[2] Für diesen Uebergang von *Jahu* in *Jeho* am Anfange von Eigennamen spricht doch auch der Umstand, dass im Assyrischen und Neubabylonischen stets *Ja-u* einem solchen *Jeho* oder *Jo* entspricht, wie z. B. *Ja-u-ḫa-zi* dem hebr. *Joʾachaz* (Clay, Light on the Old Testament from Babel 1907, p. 237).

[3] Rud. Kittel im Theol. Literaturblatt 1911, Nr. 3.

[4] Meine Geschichte der alttestl. Religion (1912), S. 156

Jahwe auftritt (Exod. 17, 16 usw.; mein WB 142b). Denn bei den Ausgrabungen zu Jericho sind drei Krughenkel mit יהו und zehn mit יה gefunden worden, die aus der nachexilisch-jüdischen Ansiedlung stammen[1]. Mit diesen Schriftzeichen sind aber nach der obigen Darlegung am allerwahrscheinlichsten das im überlieferten Hebräisch faktisch existierende *Jáhu* und sicher *Jah* gemeint gewesen, wie *Iα* bei Origenes und auch auf Papyri (Deissmann, Bibelstudien) nicht selten als Kurzform von *Jahwe* auftritt.

So, wie oben kurz vorgeführt worden ist, war der Zusammenhang von *Jahwe*, *Jáhu* usw. nach der Ansicht z. B. auch von Olshausen, Stade, de Lagarde, Ges.-Buhl, Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine (1912), S. 35, der bemerkt: „Im gewöhnlichen Leben ist der Name offenbar früh zu *Jahû* verkürzt worden"; Schwally in der OLZ 1912, 163 f., der zur Erklärung des späteren Gebrauchs der Kurzformen *Jahu* usw. sehr gut darauf hinweist, dass dieser Gebrauch mit der bekanntlich später zunehmenden Scheu (meine Geschichte 476 f.) vor der Verwendung des Namens *Jahwe* zusammenhängen mag.

2. Ist *Jaho* der Ausgangspunkt jener Namensformen gewesen?

a) Das nahm auch Grimme einst (Grundzüge usw. 143) nicht an, sondern da legte er die Form *Jáhu* (יָהוּ) zugrunde. Wie kommt man nun jetzt zur Bejahung jener Frage? Erstens ein äusserlicher Grund scheint durch die Elephantine-Texte geboten worden zu sein. Denn da wird die Hauptgottheit zwar gewöhnlich mit den Konsonanten יהו, aber doch auch dreimal יהה geschrieben (Sachau Nr. 31, 2 usw.). Weil nun im Hebräischen ein am Wortende stehendes ה auch den Vokal *o* anzeigt, wie z. B. in גִּלֹּה Jos. 15, 51 usw., so meint man in יהה ein *Jaho* angezeigt finden zu müssen. Aber zeigt auch im Aramäischen ein am Wortende stehendes ה ein *o* an? Ein solches ה weist oft auf *a* hin, wie z. B. in den vielen auf יה *(jah)* ausgehenden Eigennamen (bei Sachau Nr. 1, Z. 6 usw.). Durch ein solches ה wird auch der Vokal *e* angedeutet, wie z. B. im Pron. poss. *ēh* (Sachau Nr. 1, Z. 1. 7 usw.). Aber dafür, dass auslautendes *o* durch ה im Aramäischen angezeigt werde, kann ich wenigstens keinen Beleg geben. Das Pron. poss. ה֫— , das einem ה֫ entspricht, kann natürlich nicht einen solchen bilden, denn da ist das ה gar nicht Vokalbuchstabe. Ist es also nicht doch recht fraglich, ob auf jene Schreibweise יהה die Aussprache *Jaho* gebaut werden darf? Kann das doppelte ה nicht das ה von יָהּ andeuten wollen, wie ja die Konsonantenhaftigkeit der Semivokale im Aramäischen (und Neuhebräischen) öfter durch ihre doppelte Schreibung angezeigt wird?[1] Nein, die richtige Auffassung dürfte diese sein: Von den drei Formen יהה treten zwei als erster Bestandteil eines Eigennamens auf. Also repräsentieren sie *Jᵉhô*, und dieses konnte, im Unterschied von der gewöhnlichen Form יהו, durch ה am Ende dargestellt werden. In der dritten Stelle (Cowley E, 14; bei Staerk, 2. Aufl. 1912, S. 21) ist anzunehmen, dass *Jᵉhô* ebenso verselbständigt wurde, wie *Jáhu*, und dass letzteres gewöhnlich gebraucht wurde, erklärt sich daraus, dass es der Hauptform des Namens, nämlich Jahwe, bei weitem näher stand.

Indes es soll doch ja zweitens auch noch einen innerlichen Grund geben, weswegen *Jáhō* als Ausgangspunkt der andern Formen anzusehen sei. Man meint, dass „nur aus dieser Form sich die hebräischen Varianten erklären lassen". (Leander in der OLZ 1912, 151). Dass darin das „nur" nicht richtig ist, scheint mir oben in Nr. 1 gezeigt worden zu sein, und jedenfalls ist dieses „nur" auch von Grimme einstmals nicht gebilligt worden. Denn er sagte (Grundzüge usw. 147): „*Jeho* ist teils neben-, teils schwachtoniges *jahû*" und „zum Uebergang von *û* in *ò* lässt sich חַיְתוֹ = *hàjjᵉtò* vergleichen".

b) Aber ist umgedreht dies richtig, dass aus *Jáhō* die Formen *Jáhu* usw. sich ableiten lassen? Nun zunächst woher hat man denn überhaupt dieses *Jáhō* als Ausgangspunkt der übrigen Formen? Wo ist dieses auf seiner Paenultima betonte *Jáhō* bezeugt, und wie sollte es entstanden sein? Bei der Form *Jáhu* ist die Paenultina-Betonung wegen der Entstehung der Form aus *Jahw* ganz selbstverständlich und nach vielen Parallelen gesichert, vgl. nur z. B. *sáchu* „Schwimmen" (שָׂחוּ statt *sachw*). Aber ein auf der Paenultima betontes *Jáhō* gibt es nicht von vornherein, sondern ein solches konnte nur, wie oben gezeigt worden ist, durch progressive Vokalassimilation anstatt *Jáhu* entstehen. Sodann muss auch bezweifelt werden, dass aus einem vorausgesetzten *Jáhō* später *Jáhū* werden konnte. Denn man (Leander a. a. O.) verweist zwar auf die Erscheinung, dass eine unbetonte Silbe häufig *ū* statt des *ō* zeige, das in der entsprechenden betonten Silbe steht, wie z. B. מְחוּקָה neben מָחוֹק „süss" gesprochen wurde. Aber dieses *û* zeigt sich, soviel ich weiss, nur vor der Tonsilbe (siehe die vergleichenden Ma-

[1] Sellin in den Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft, Nr. 41 (1909), S. 26.

[1] Margolis, Lehrbuch der aramäischen Sprache des bab. Talmud (1910), § 2, h.

terialien in meinem Lehrgeb. II 533). Allerdings gibt es im Semitischen auch sonst noch Fälle von Herabsinken des Eigentones von *o* zu dem des *u*, wie aus *Magôg*, arabisch *Maǧûǧ* usw. (Lehrgeb. II 484) erkannt werden kann. Indes diesen Prozess für das Hebräische anzunehmen, ohne dass ein Anlass aufgezeigt werden könnte, ist zu sehr gewagt.

c) Und ist endlich *Jahwe* als Ableitung von *Jáhō* und überhaupt als Derivat mit der Endung *ae* anzusehen?

Bei der von Grimme und Leander vertretenen Bejahung dieser Frage ist mir schon die Verwandlung von *o* in *w* (*u̯*) ein salto mortale. Denn wo gibt es denn eine Parallele dazu, dass man das *o* „in konsonantisches *u* hinüberleitete" (Grimme in OLZ 1912, 13), oder das *o* „vor dem *-aị* sogleich in konsonantische Funktion treten musste" (Leander in Kolumne 152)? Ja, es gibt, woran beide Gelehrte wieder nicht erinnert haben, zur Vermeidung des Hiatus entstehende Uebergangskonsonanten, und zwar auch *w*, wie ausführlich aus dem Assyr., Äth. usw. von mir in Lehrgeb. II 481 f. nachgewiesen worden ist; aber da bleibt allemal der vorhergehende Vokal, wie z. B. in der Lesart *belôwê* Jer. 38, 11. Ferner die Verbindung eines Eigennamens, eines „reinen Eigennamens" (Grimme, Kol. 13), mit einer Ableitungssilbe, welche „Plural- oder Abstraktendung" gewesen sein soll! Auch das ist wieder eine analogielose Sache. Sodann was soll das durch diese Endung abgeleitete *Jahwe* bedeutet haben? Die Gesamtheit von *Jahos*? Dies besässe zwar an *kesîlîm* „Orione" usw. (aufgezählt in meiner Syntax § 264 *f*) eine Parallele, aber kann doch nicht ohne zweifellosen Beleg vorausgesetzt werden. Ausserdem wurde eine solche Kategorie durch die Pluralendung *îm* angezeigt, und überdies soll *Jahwe* nicht jene Bedeutung besitzen, sondern soll die Vorstellung Jaho-heit ausdrücken, denn *Jahwe* soll „die Gottheit schlechthin" (Grimme, Kol. 13) bedeuten. Aber diese Abstraktbildung von einem Eigennamen ist so überaus fraglich, dass man sie nicht annehmen kann. Uebrigens früher wollte Grimme für den pluralischen Charakter von *Jahwe* auch dies geltend machen, dass es nicht in komponierten Eigennamen auftrete, wie ja auch die Pluralform *elôhîm* nicht in zusammengesetzten Eigennamen verwendet sei (Grundzüge, S. 144). Aber dagegen ist schon früher[1] geltend gemacht worden, dass die Pluralform *elôhîm* z. B. mit dem Singular „du" direkt zusammengestellt ist (Ps. 143, 10), also *elôhîm* nicht seiner Pluralform wegen bei der Zusammensetzung von Eigennamen vermieden sein kann, sondern weil es ein kürzeres und leichteres Synonymum von ihm gab, nämlich *'ēl* „Gott". Aus demselben natürlichen Grunde sind auch von *Jahwe* kürzere Formen bei der Zusammensetzung von Eigennamen verwendet worden.

Folglich ist die Entstehung von *Jahwe* als eines mit der Ableitungssilbe *è* versehenen Gebildes nicht die wahrscheinlichste[1]. Schon deshalb ist auch das unrichtig, dass die Wiedergabe von *Jahwe* durch *κύριος* (LXX) und dominus (Vulgata) als „direkte Uebersetzung" (Grimme a. a. O.) zu bezeichnen sei, und ausserdem bildet diese Ersetzung von *Jahwe* durch *'adonãj* = *κύριος* usw. ein ganz erklärliches Moment aus dem breitflutenden Strom der Transzendentalisierung des Gottesbegriffs, die einen unbestreitbaren Platz in der Entwicklung der jüdischen Theologie einnimmt (nachgewiesen in meiner Geschichte usw. 476—484).

Endlich ergibt sich aus der obigen Darlegung aber auch die Unbegründetheit der Meinung, dass, „wenn in Elephantine *Jaho* verehrt wurde, darin kein Hindernis lag, neben ihm noch andere Götter anzuerkennen" (Grimme a. a. O.). So? Dann bezeichneten wohl auch die Namen *Jahu* und *Jah*, die auf Ueberresten der jüdischen Gemeinde aus der streng monotheistischen Zeit (5. bis 3. Jahrhundert) zu Jericho ausgegraben worden sind, nicht den monotheistisch aufgefassten Gott der jüdischen Religion? Nein, *Jahu*, *Jah*, *Jaho*, *Ἰαῶ* waren kürzere Formen des Gottesnamens der prophetischen Religion Israels, aber diese Kurzformen des Namens *Jahwe* änderten nichts an dessen Begriff „der Ewige". Ihr Gebrauch war nur eine Sache der formellen Erleichterung oder Abwechslung und vielleicht später auch der Scheu vor dem Gebrauche des hochheiligen Gottesnamens *Jahwe*, aber nicht eine Sache der Idee. Die Wahl der Gottesnamensform *Jahu* hat also nichts damit zu tun, dass die jüdische Gemeinde zu Elephantine, indem sie neben dem Gotte der mosaisch-prophetischen Religion andere Kultusobjekte duldete, die jetzt gewöhnlich so genannte Volksreligion Israels vertrat, worüber man meinen demnächst im Archiv für Religionswissenschaft erscheinenden Artikel „Die ‚Volksreligion' überhaupt und besonders bei den Hebräern" vergleichen kann.

[1] In dem Artikel „Die formell-genetische Wechselbeziehung von *Jahwe* und *Ja hu*" (in ZATW 1897, 172 ff.), wo auch manche Punkte der obigen Darlegung noch voller entwickelt sind.

[1] Uebrigens wird jene Ableitung auch von Brockelmann (Vergleichende Gram. I 442) mit einem Fragezeichen versehen und von Wellhausen (Israel. und jüd. Geschichte[5], S. 25), auf den Brockelmann verweist, einfach beiseite gelassen.

Al-Ḳadam bei Damaskus.

Von Richard Hartmann.

Der Damaszener Bahnhof der Ḥedschāz-Bahn trägt den Namen Ḳadem nach einem gleichnamigen kleinen Dorf (s. *ZDPV* XII 284). Dieses Dorf scheint um eine Moschee herum entstanden zu sein, in der Fussspuren des Propheten gezeigt werden. Ueber die Verehrung von Sandalen oder Fussspuren Muḥammeds, über die Segenswirkung, die man ihren genauen Abbildungen beilegt, ist schon manches geschrieben worden; vgl. besonders Goldziher, *Muhammedanische Studien* II 362 f.; P. Anastase Marie de St. Elie, *Le culte rendu par les Musulmans aux sandales de Mahomet* in *Anthropos* V 363—366[1]. Dass ähnliche Vorstellungen auch ausserhalb des Gebietes des Islām verbreitet sind, braucht ebenfalls kaum mehr hervorgehoben zu werden (vgl. z. B. *Archiv für Religions-Wissenschaft* XV 151).

Das Heiligtum südlich von Damaskus, der Masdschid al-Ḳadam, hat eine Geschichte, die wir zum Teil verfolgen können. Im folgenden seien einige Daten dazu zusammengestellt.

Nach ʿIlmawī (s. *Journ. As.*, 9. sér. VI 467) wurde es 517 H von Abu 'l-Barakāt Muḥammed b. al-Ḥasan b. al-Ẓāhir erneuert. ʿAlī von Herāt, dessen Beschreibung seiner Pilgerreise 569 = 1173 entstand, spricht von dem Maschhad al-Aḳdām und dem benachbarten Mosisgrab, das er selbst nicht für authentisch hält (s. G. Le Strange, *Palestine under the Moslems* S. 240). Sein Bericht ist leider bisher noch nicht veröffentlicht worden. Ersatz dafür bietet uns sein Zeitgenosse Ibn Dschubair, der im Jahre 580 = 1184 in Damaskus war; er spricht (ed. de Goeje S. 281 f.; trad. Schiaparelli S. 274; vgl. G. Le Strange, *Palestine under the Moslems* S. 254 — beide Uebersetzungen sind mangelhaft) in folgenden Worten von dem Heiligtum: „Zu den berühmten Maschhads gehört auch der Masdschid al-Aḳdām; er liegt zwei Meilen südlich vom Ort an der Hauptstrasse nach dem Ḥidschāz, dem Küstenland und Aegypten. In dieser Moschee ist ein kleines Gemach, in dem sich ein Stein mit der Inschrift befindet: „Ein frommer Mann schaute den Propheten im Schlaf; da sagte der zu ihm: Hier ist das Grab meines Bruders Mūsā". Der rote Sandhügel liegt am Wege nahe an diesem Ort und zwar zwischen Ghāliya und Ghuwailiya, wie überliefert ist; das sind zwei Oertlichkeiten. Die Bedeutung dieser Moschee hinsichtlich des [durch sie vermittelten] Segens ist gross. Man behauptet, dass das Licht an diesem Orte, an dem das Grab sein soll beim Inschriftstein, nie ausgehe. Die Moschee hat zahlreiche Stiftungen. Die Fussspuren sind auf bezeichneten Steinen am Wege dorthin und zwar so, dass auf jedem Stein die Spur eines Fusses zu sehen ist. Die Zahl der Spuren beträgt neun. Es sollen die Fussspuren Mosis sein — Gott weiss die Wahrheit am besten." Die Worte vom roten Sandhügel spielen auf einen Ausspruch Muḥammeds an, nach dem Mosis Grab „neben dem Weg beim roten Sandhügel" (عند الكثيب الاحمر) liegen soll (s. Bukhārī, ed. Krehl II 359 und Thaʿālibī, *Ḳiṣaṣ*, ed. Cairo 1325, S. 155). Die imaginären Orte Ghāliya und Ghuwailiya scheinen stets nur in diesem Zusammenhang erwähnt zu werden.

Bei dem Masdschid al-Ḳadam begann man nach Ṣalāḥ al-Dīns Tod 589 = 1193 diesem ein Mausoleum zu bauen. Allein bei der Belagerung von Damaskus unter al-ʿAzīz im Jahre 590 wurde der noch nicht vollendete Bau zerstört (s. Abū Schāma, *Kitāb al-Rawḍataini*: *Recueil des Hist. des Crois.*, *Or.* V 95).

In der Schlussperiode der Kreuzzugszeit kommt nun ein anderes Mosisgrab als Wallfahrtsort in Blüte, das heute noch hoch verehrte Nebī Mūsā zwischen Jericho und Jerusalem (vgl. *Mitteil. u. Nachr. des D. Palästina-Vereins* 1910, S. 65—75). Der früheste mir bekannte Hinweis auf dieses Heiligtum findet sich in dem *Kitāb Barḳ al-Schām* des Ibn Schaddād († 684 = 1285), das hier nach der Leidener Handschrift 1466 zitiert ist. Er sagt nämlich von Arīḥā = Jericho: „Hier ist ein Grab, das das des Mūsā b. ʿImrān sein soll"[1]. Auch er kennt aber die Tradition von dem Mosisgrab im Masdschid al-Ḳadam zu Damaskus (S. 72 der Leidener Handschrift). Und ohne Zweifel meint er die Fussspuren, die dieser Moschee den Namen gaben, wenn er unter den Wallfahrtsorten (مزارات) von Damaskus die „Prophetenfussspur auf einem schwarzen Stein, den man aus dem Ḥaurān brachte"[2], aufführt. Die Bemerkung über die Herkunft der Reliquie legt die Beziehung zu der andern Notiz des

[1] Die zweite dort beschriebene und wiedergegebene Abbildung wird zurückgeführt auf Aḥmed al-Maḳḳarī († 1041 = 1632), dessen Buch über das Thema uns erhalten ist, vgl. Ahlwardts Katalog der Berliner arabischen Handschriften II 616.

[1] Ms. Leiden 1466, S. 282: اربحا بها قبر ذكروا انه قبر موسى بن عمران عليه السلام والله اعلم.

[2] ebd. S. 84: قدم النبى صلى الله عليه وسلم فى صخرة سودا اتوا بها من حوران والله اعلم.

[3] ebd. S. 280: وشرقيّيها قرية تعرف بد سن بها قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم فى صخرة سودا على ما ذكروا والله اعلم. Der Name könnte am ehesten dem Dîbîn der Karte zu Wetzstein, *Hauran und Trachonen* entsprechen.

Autors nahe, dass in einem Dorf östlich von Boṣrā, dessen Name leider unpunktiert ist, die Fussspur des Gesandten Gottes auf einem schwarzen Stein gezeigt werde[3]. Was uns an Ibn Schaddāds Nachrichten ganz besonders interessiert, ist die Tatsache, dass er die Fussspur dem „Propheten" oder „Gottesgesandten" schlechtweg, das heisst also Muḥammed, zuschreibt.

Der Wallfahrtsort erfreute sich offenbar immer grösserer Beliebtheit. Freilich wurde von strenger denkender Seite bald auch Opposition laut. Maḳrīzī erzählt uns in den *Sulūk* (*Sultans Mamlouks*, trad. Quatremère II 2, S. 245 f.), dass 704 = 1305 Taḳī al-Dīn Aḥmed b. Taimīya „était en dispute avec les habitants de cette ville, relativement à la roche qui se trouve dans la mosquée de Tarikh [تاريخ wohl verlesen aus نارنج; vgl. *Journ. As.*, 9. sér. VI 465], au voisinage du Mosallâ de Damas [des von al-ʿĀdil Saif al-Dīn gebauten Dschāmiʿ al-ʿĪdēn, s. *Journ. As.*, 9. sér. VII 231]. Il assurait que la trace imprimée sur la surface n'était pas celle du pied du Prophète, que, par conséquent, l'usage où étaient les habitants de visiter religieusement et de baiser cette relique, ne devait pas être toléré. Ayant amené avec lui des tailleurs de pierre, il rasa cette roche le seizième jour du mois de Redjeb. Cet acte fut vivement blâmé de toute la population." Die Erwähnung des Masdschid al-Nārandsch oder Masdschid al-Ḥadschar, so genannt nach einem mit ʿAlī b. Abī Ṭālib in Beziehung gebrachten „gespaltenen Stein"[1], bei Maḳrīzī an Stelle des Masdschid oder Maschhad al-Ḳadam, ist wohl nur ein Versehen. Aus der Darstellung des Maḳrīzī scheint sich zu ergeben, dass es sich für Ibn Taimīya um eine angebliche Fussspur Muḥammeds handle. Nun ist uns aber eine polemische Schrift des Ibn Taimīya gegen abergläubische Neuerungen (Berliner Hs. 2084, Spr. 718; vgl. Ahlwardt II 447) erhalten, in der er sich unter anderem gerade gegen die Verehrung der Fussspur des Moses in der Fussmoschee zu Damaskus wendet (s. M. Schreiner in der *ZDMG* LIII 56). Maḳrīzī hat demnach wohl seine spätere Auffassung in die frühere Zeit zurückverlegt.

Ibn Taimīya schwamm gegen den Strom; die Entwickelung ging in anderer Richtung weiter. Ibn Baṭṭūṭa (ed. Defrémery I 227 ff.) erzählt uns, dass anlässlich einer Pest im Jahre 749 = 1348 ein gemeinsamer Bittgottesdienst von Muslimen, Christen und Juden beim Masdschid al-Aḳdām abgehalten worden sei. Was uns dieser marokkanische Reisende sonst über das Heiligtum mitzuteilen weiss, entspricht teilweise wörtlich dem Berichte des Ibn Dschubair.

Der Wandel in der Deutung der Reliquie, dessen Anfänge wir schon bei Ibn Schaddād beobachten konnten, scheint also erst etwa um 1400 sich völlig durchgesetzt zu haben. Ibn Baṭṭūṭa kennt offenbar das andere Mosisgrab und spielt darauf an, wenn er an unserer Stelle beifügt, es gebe zwischen Jerusalem und Jericho einen „roten Sandhügel", den die Juden [?] verehren. Dieses zweite Mosisgrab trug allmählich den Sieg davon; die Konkurrenz der beiden heiligen Stätten kostete die frommen Muslime noch manches Kopfzerbrechen (vgl. ʿAbd al-Ghanī al-Nābulusī nach *ZDMG* XXXVI 395). Mit dem fortschreitenden Ueberwiegen der jüngeren Tradition vom Mosisgrab mag es zusammenhängen, dass man nun auch die Fussspuren zu Damaskus nicht mehr Mose, sondern Muḥammed zuschrieb. Thévenot, der die Stelle allerdings nicht ganz deutlich beschreibt, aber doch kaum eine andere Lokalität im Auge hat, erzählt (*Suite du voyage de Levant*, Paris 1674, S. 29) von der „Mosquée verte", bis zu der Muḥammed gekommen sein soll, ohne die Stadt zu betreten „disant qu'elle estoit trop delicieuse"; er habe aber seinen Fusseindruck in der Nähe hinterlassen. Damit vergleiche man Wetzsteins Mitteilung in *ZDPV* XII 284 über el-Ḳadem: „‚der Fuss', ein Dorf, so genannt, weil der Eindruck des Fusses des Propheten Muhammed hier gezeigt wird, der auf einer seiner syrischen Reisen Damaskus besuchen wollte, aber vom Anblick der Stadt und ihrer Umgebung gefesselt hier Halt machte mit der Erklärung, der Mensch dürfe erst nach seinem Tode in das Paradies eingehen, nicht bei Lebzeiten."

Ueber die verhältnismässig neue Ḳubbet el-Ḳadem s. von Kremer, *Topographie von Damaskus* II 21 f.

Die Geschichte des Masdschid al-Ḳadam führt uns als einzelnes junges Beispiel einen Prozess vor Augen, der sich in der Religionsgeschichte des Orients unzähligemal abgespielt hat, einen Prozess, den wir aber nicht ebenso häufig in seinen einzelnen Stadien verfolgen können: die Deutung der Reliquie wechselt, aber das Heiligtum selbst überdauert jeden Wechsel.

[1] Ibn Schaddād, Leid. Hs. 1466, S. 72 u. 83: مشهد النارنج به حجر مشقوق وله حكاية مع علي بن ابي طالب.

Besprechungen.

Gustave Jéquier: Décoration égyptienne, Plafonds et frises végétales du nouvel empire thébain. 28 S. Text und 40 farbige Tafeln. 4° Paris, Librairie centrale d'art et d'architecture. Bespr. v. W. Wreszinski, Königsberg i. Pr.

Die erste Lieferung von Jéquiers Werk habe ich OLZ Jahrg. 14 Nr. 1 angezeigt, nun liegt

das Ganze vor, und es ist möglich, in eine kritische Würdigung der Arbeit einzutreten. Jéquier hat aus 24 Gräbern der thebanischen Nekropole 52 Muster von Deckenmalereien und 11 von Wandfriesen kopiert und das Material nach einem bestimmten System auf 40 Farbentafeln zusammengestellt. Die technische Ausführung der Kopien wie der Reproduktionen ist ganz vortrefflich. — Eine kurze, sehr gute Studie mit reichlichen Literaturnachweisen und erläuternden Klischees gibt in allen Hauptsachen einen hinreichenden Aufschluss über die Vorbilder und die Ausführung der Malereien, über die Elemente, aus denen die Ornamente sich zusammensetzen, über ihren Ursprung, die Veränderungen, die sie erfahren haben, die Kombinationen, durch die immer neue Muster geschaffen wurden usw.

Der Leser ersieht aus dieser kurzen Uebersicht, ein wie wichtiges Quellenwerk uns Jéquier beschert hat; er hat damit ein Gebiet gründlich zu bearbeiten unternommen, das schon Champollion und Prisse in ihren Tafelwerken, Wilkinson, Perrot und Flinders Petrie in ihren systematischen Arbeiten gestreift haben; keiner aber ist über willkürlich gewählte Beispiele hinausgekommen; auch in Einzelpublikationen von Gräbern in den Mémoires de la mission française und anderswo waren die Deckenmalereien und Wandfriese beiläufig wohl einmal erwähnt worden, aber eine zusammenfassende Studie hatte diesem eigenartigen Zweige ägyptischer Kunstbetätigung bisher niemand gewidmet.

Und doch war er es wert. Denn mehr als sonstirgendwo konnte der ägyptische Künstler bei der Ausschmückung der Decken seine Phantasie walten lassen. Er durfte Formen erfinden, Farben kombinieren, ohne Rücksicht auf die Anschauungen, die den Meister, der die Wände der Grabräume ausschmückte, zwangen, zum Besten des Toten ganz bestimmte Inhalte in ganz bestimmten Formen wiederzugeben.

Allerdings auch bei der Deckenverzierung war der Künstler scheinbar nicht ganz ohne Beschränkung. Die vielfarbigen Muster, die er auf den weissen Stuck auftrug, leiteten sich aus der Vorzeit her, von den bunten Geweben, mit denen die Urväter ihre Zeltwände verziert hatten. Wie die blaubemalten Decken der Tempel mit den vielen goldenen Sternen darauf das Himmelsgewölbe wiedergeben sollten, so lebten den Menschen selbst unbewusst in den Formen der Deckenornamente die alten Webemuster weiter. Aber seit jeher hatte der Weber eine Fülle von Farben und Ornamenten auf seinem Stuhle gehabt, so dass die Gefahr der Gleichförmigkeit nicht bestand, und ausserdem fehlte jeder Zwang, sich an ein bestimmtes Vorbild zu halten. Nur die Formen der alten Befestigungen der Matten wurden in bunten Seitenstreifen beibehalten, aber gewiss ohne Verständnis für ihre ursprüngliche Bedeutung.

Wenn also irgendwo, so hätte auf dem Gebiete der Deckenausschmückung der ägyptische Künstler, losgelöst von allen Rücksichten inhaltlich-sachlicher Natur, seine Phantasie frei schalten lassen können.

Wenn man Jéquiers Tafeln daraufhin prüft, so ist man im Moment auch gefesselt von der Verschiedenartigkeit der Muster, der kühnen Zusammenstellung der sechs gebräuchlichen Farben, der oftmals überraschend geschickten Flächendisposition. Wenn man aber näher hinsieht, so bemerkt man doch, dass die Verschiedenheiten zum grössten Teil nicht durch neue Grundformen herbeigeführt sind, sondern meist auf der Kombination der alten, immer wieder angewendeten, beruhen, die nur durch eine kleine Zutat oder eine zeichnerische oder koloristische Variante ein neues Aussehen gewonnen haben. Diese Wahrnehmung betont auch Jéquier durch die Anordnung, die er den Mustern gegeben hat.

In den Deckenornamenten der 21 Gräber aus der ersten Hälfte der 18. Dynastie (1550 bis 1400 v. Chr.) finden sich folgende Elemente in verschiedenen Kombinationen: die gerade und die gebrochene Linie, der Rhombus, das Rechteck — Jéquier glaubt, dass die beiden Male, wo es vorkommt, der Ungeschicklichkeit des Malers zuzuschreiben sind, der die gewünschten Quadrate verpfuschte — und das Quadrat, der Kreis — nicht die Rosette, wie Jéquier will, sie ist erst sekundär, — die Spirale in mehreren Formen und ein primitives Muster zur Füllung von Zwischenräumen und Belebung grösserer einfarbiger Flächen, das Jéquier „larmes“ nennt; es besteht aus vier Spritzern, deren Spitzen auf einen markierten Mittelpunkt zulaufen. Jéquier führt noch „Netzmuster“ an, aber damit gibt er wohl den Eindruck einer bemalten Fläche wieder. Die Grundform, auf der diese Netzmuster beruhen, ist der Kreis. — Vereinzelt treten reine Pflanzenmotive auf, diese überwiegen in den Friesen.

Es ist nun sehr zu bedauern, dass Jéquier uns nicht die Möglichkeit gibt, die Entwickelung der einzelnen Formen von der ältesten Zeit ab zu verfolgen, auf die er in seiner Einleitung hinweist. Schon das alte Reich liefert eine Fülle dekorativer Muster in den Bemalungen der Wände und der Scheintüren, die auf denselben Ursprung zurückgehen, wie die Deckenbemalungen. Das mittlere Reich, dessen Datierung Jéquier richtiger hätte angeben sollen,

ist auch nicht arm an Beispielen. Jéquier kennt sie alle und verweist auch auf sie, leider hat er sie nicht auf ein paar Tafeln abgebildet und damit dem vorliegenden Bande den zu einer Entwickelungsgeschichte nötigen Anfang gegeben.

Aus dem vorliegenden Material können wir in der Hauptsache nur feststellen, welche Ornamente in der Zeit zwischen 1500 und 1400 v. Chr. in Theben angewendet wurden; dieser Zeit gehören, wie schon erwähnt, von den 24 bearbeiteten Gräbern 21 an, während eines mit nur einem Dekorationsbeispiel aus der Zeit nach Amenophis IV stammt, dieser für die ägyptische Kunstgeschichte so einschneidenden Periode; ein zweites mit einem Beispiele stammt aus der 19. Dynastie und eines mit acht Beispielen aus der 20. Dynastie. Im Text gibt Jéquier noch Abbildungen aus einem Grabe vom Beginn der 19. Dynastie und einem anderen aus der 20. Dynastie. Diese fünf etwas jüngeren und zeitlich auch untereinander verschiedenen Gräber geben die Möglichkeit, wenn nicht eine Entwickelung festzustellen — dazu ist das Material zu dürftig, — so doch Formen zu konstatieren, die vorher, wie es scheint, nicht angewendet worden sind.

Es ist nun aber eine missliche Sache über Ornamente zu schreiben, ohne dass man die Tafeln vor den Augen jedes Lesers weiss; auch die genaueste Beschreibung kann die Anschauung nicht ersetzen, und nun gar Vergleiche zu ziehen ist vollkommen unmöglich. Deshalb will ich die einzelnen Grundformen und ihre verschiedenartige Verwendung und Umgestaltung nicht besprechen, sondern nur auf etliche Punkte hinweisen, in denen die Meister der späteren Gräber über die Formen ihrer älteren Kollegen hinausgegangen sind. Freilich lässt die quantitative Ungleichheit des Materials keine sicheren Angaben zu.

Aus der Zeit des Tutanchamun, eines früheren Anhängers Amenophis' IV., der aber bei seiner Thronbesteigung seinen Frieden mit der Priesterschaft des Amon gemacht hatte, stammt das Grab des Fürsten Huje in Kurnet Murrai, aus dem Jéquier unter Nr. 37 ein Beispiel für Deckenornamentik gibt. Das Muster besteht aus roten Kreisen, deren jeder mit den vier im Quadrat um ihn herumliegenden durch ein breites rotes Band verbunden ist, so dass je zwei Kreise zu einer spiralenähnlichen Figur verbunden sind. Die Innengliederung und -Bemalung der Kreise ist die gewöhnliche. — Der Zwickel zwischen je vier Kreisen und den verbindenden Bändern ist weiss. — Das alles findet sich schon genau so in dem Beispiel Nr. 36, das aus einem Grabe der Zeit kurz vor den beiden Amenophis III. u. IV. stammt, und sehr ähnliche Muster finden wir auch Nr. 34 und 35 aus älteren Gräbern. Aber ein Besonderes weist unser Grab doch auf: in die weissen Zwickel hat der Künstler mit glänzend schwarzer Farbe den Namen und die Titel des Toten eingeschrieben, und zwar hat er mit Vermeidung alles Kleinlichen nur den Kontur angegeben und die Innenfläche schwarz ausgefüllt. Der Zwickel, der ursprünglich nichts ist als der leere Raum zwischen den Mustern, wird so zur Hauptsache, einem Schilde, um das die Ornamente sich dekorativ herumschlingen. — Eine derartige Verwendung der Schriftzeichen ist ja nun durchaus nichts Originelles, tausend Jahre vorher gab es das auch schon; aber gerade in der Bemalung der Decken scheint sie vorher nicht zu existieren.

Im Text gibt Jéquier zwei Proben aus einem etwas jüngeren Grabe; in ihm finden sich die Titel und der Name des Toten in gleicher Weise dekorativ verwendet. Ausserdem aber ist in ihm zum ersten Male das Pflanzenornament, das Blumenformen nicht aus geometrischen Figuren entwickelt, sondern der Natur nachbildet, vorherrschend geworden. Allerdings hat es so etwas auch schon früher gegeben: das allbekannte tombeau des vignes stammt aus der Zeit Amenophis' II.; es ist aber ein Unikum, denn die Nachbildung der Trauben im Grabe Nr. 58 (Jéquier, Tafel Nr. 44) stammt wohl aus der 19. Dynastie, von der zweiten Herrichtung des Grabes. Immerhin finden sich auch sonst Ansätze zur naturgetreuen oder ähnlichen Wiedergabe von Pflanzen, so in Beispiel Nr. 31. Aber in der Fülle und Frische wie in dem genannten Grabe aus der 19. Dynastie sind Pflanzenformen vorher nirgends — mit der einen Ausnahme des tombeau des vignes — verwendet worden.

Ein weiteres Novum ist die Verwendung mythischer Motive in dem gleichen Grabe: ein Kuhkopf mit einer Rosette zwischen den Hörnern, der zur Ausfüllung freier Zwischenräume verwendet wird, ist gewiss nichts weiter als ein Hathorkopf mit der Sonnenscheibe, vgl. den Hathorkopf in jenen gleicher Umgebung bei Wilk. M. u. C. Bd. II, tab. VII 13. Sehr hübsch ist auch die Idee, an den schwanken Lotusstengeln Heuschrecken emporkriechen zu lassen. All diese scheinbar so divergenten Bestandteile sind durch vielfache Verschlingung der Stengel in so engen Zusammenhang gebracht, dass die Wirkung des Ganzen viel geschlossener ist, als bei einem der früheren Ornamente.

Neben dieser exzeptionell geistreichen Deckenbemalung werden aber die alten Geleise ruhig weiter befahren: das Ornament Nr. 32 aus der 19. Dynastie könnte ebensogut 150—200 Jahre früher entstanden sein.

In den beiden Gräbern aus der 20. Dynastie,

deren eines Jéquier im Text benutzt hat, während er aus dem anderen acht farbige Proben gibt, findet sich Altes und Neues nebeneinander. Wie die der früheren auch, war die Decke des letztgenannten Grabes in mehrere Felder geteilt, deren jedes anders ausgemalt war. Diese Muster, Nr. 45—52, schliessen sich zum Teil ganz eng an die früher gebräuchlichen an (Nr. 45 an das tombeau de vigne und Nr. 44; Nr. 48 an Nr. 29, Nr. 51 an Nr. 34) oder zeigen nur unbedeutende Weiterbildungen wie Nr. 49, wo aus dem acht- oder sechzehnfach geteilten Kreise, der kaum in einer der älteren Dekorationen fehlt, eine richtige vier- oder achtblättrige Rosette geworden ist (so auch Text Fig. 4); daneben bleibt der Kreis mit dem Füllmuster, das nun bis 32 verschiedenfarbige Strahlen hat, weiter bestehen. — Die Einteilung der Flächen in breite Streifen ist sehr beliebt; nur einmal (Nr. 47) sind die verschiedenen Muster zu ineinander geschachtelten Rechtecken zusammengestellt. Bei der Einteilung in Streifen wechseln gern die reich ausgemalten mit einfarbigen Flächen, wodurch ein ruhiger und klarer Eindruck erzielt wird. — Besonders schön ist das Muster Nr. 52, das ineinandergreifende weisse, schwarzgeränderte S-Spiralen zeigt, zwischen denen Blumen der Nymphaea caerulea stehen, während sich kleinere Blumen mit herabhängendem Kelche an die äussere Kurve der Spirale fügen. Die einzelnen Streifen sind durch etwas schmälere gelbe Bänder voneinander getrennt. Ein ähnliches Motiv gibt Jéquier im Text als Fig. 11 aus einem Grabe der gleichen Zeit.

Kurz will ich noch auf die Mäanderlinie hinweisen, die in der 20. Dynastie auch aufkommt (Text Fig. 4 und 6); bekannt ist sie natürlich längst.

Aus allem Gesagten ist zu entnehmen, dass die formelle Entwickelung der Deckenmalerei in der Zeit, die Jéquier uns vorführt, nicht gerade überwältigend genannt werden kann; und wenn in den Proben aus dem letztbesprochenen Grabe ein ganz besonders feiner Farbensinn zum Ausdruck kommt, so ist das wohl einer Sonderbegabung des Malers zuzuschreiben, nicht aber der künstlerischen Verfeinerung der Zeit überhaupt, von der wir auch sonst nichts wissen.

Wenn ich im Vorstehenden, ohne besonders darauf aufmerksam zu machen, mancher Ansicht Jéquiers meine eigene entgegengestellt habe, so kann ich mich seinen Auseinandersetzungen über die Friese völlig anschliessen und brauche hier deshalb nur auf sie hinzuweisen.

Wir sind durch Jéquiers Werk in der ägyptischen Kunstgeschichte ein gutes Stück weiter gekommen und müssen ihm für seine kluge und sorgsame Arbeit alle Anerkennung zollen.

Kurt Sethe: Zur altägyptischen Sage vom Sonnenauge, das in der Fremde war. (Untersuchungen zur Gesch. u. Altertumsk. Aegyptens V, 3). 40 S. 4°. M. 11.50; Subskription M. 9 —. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1912. Bespr. v. W. Max Müller, Philadelphia, Pa.

Eine Polemik gegen Junkers Studie über dieses Thema (1911), mit manchen Nachträgen zu dem von Junker gesammelten Material. Das wird alles einmal als Vorarbeit nützlich sein, wenn jemand die grosse, aber dankbare Aufgabe auf sich nehmen wird, eine erschöpfende Darstellung der ägyptischen Religion zu schreiben. Zu der nicht sehr wesentlichen Verschiedenheit der Auffassung des ganzen Mythus bei Sethe und Junker kann ich schwer Stellung nehmen. Sethe beharrt natürlich auf dem alten, jeden Zusammenhang der ägyptischen Religion mit der Weltmythologie übersehenden Standpunkt. Wer mit Religionsgeschichte vertraut ist, sieht sofort, dass es sich hier um allerlei abgeblasste Variierungen und Lokalisierungen des bekannten Mythus von der Ischtar in der Unterwelt handelt, die dann mit anderen Ischtarmythen (35) usw. verknüpft werden. Darüber vielleicht ein andermal mehr[1].

M. Schorr: Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der I. babylonischen Dynastie. (Umschrift, Uebersetzung und Kommentar.) III. Heft. (Sitzungsber. der Kais. Akad. der Wissensch. in Wien, Philos.-Histor. Klasse, 165. Band, 2. Abh.). 102 S. M. 2.75. Wien, A. Hölder, 1910. Bespr. v. H. Pick, Berlin.

Im Jahre 1908 habe ich in dieser Zeitschrift, Spalte 67 ff. Heft I dieser Rechtsurkunden angezeigt. Heft 2 ist 1909 erschienen. Bei dem vorliegenden Hefte kann ich mich kurz fassen. Schorr bearbeitet für die Vorderasiatische Bibliothek einen Band Altbabyl. Rechtsurkunden. Ich werde dann vielleicht Gelegenheit haben, etwas ausführlicher zu berichten.

Das Urkundenmaterial für diese Zeit ist allmählich recht reichlich geworden, und es ist durchaus berechtigt, dass Schorr uns nur eine Auswahl, 58 Texte, vorlegt, die er in der Art seiner früheren Hefte und mit demselben guten Erfolge bearbeitet, Die Originale hierzu sind veröffentlicht von Pöbel, Babyl. business documents 1909 und von Ungnad, Vorderasiatische Schriftdenkmäler, Heft VIII, IX, 1909. Als Ganzes genommen ist dieses Heft noch besser und zuverlässiger als seine Vorgänger. Hier und da wird man wohl Ausstellungen machen können, an manchen Stellen das Gefühl haben, dass da etwas noch nicht ganz klar ist,

---

[1] Derartige kleine Arbeiten sollten durch Autographie verbilligt und so zugänglicher gemacht werden. — Neben manchem philologisch Neuem überrascht die alte Falschlesung „Tefnut". S. 7—8 hätte zitiert werden sollen, ebenso verweise ich auf den Titel der Loretschen Arbeit. Les yeux d'Horus.

aber wahrscheinlich auch nicht viel weiter kommen als Schorr, der in der Materie vorzüglich zu Haus ist. Es sind nur Kleinigkeiten, die man berichtigen könnte. Ein weniges davon lasse ich hier folgen.

Nr. II ist in der Ueberschrift „Tempelstiftung" zu streichen. Es handelt sich um eine Erbteilung und Abtragung einer Schuld an einen Mann namens Sinùšamaš. Denn so ist zu lesen, statt „an die Götter Šamaš und Sin". Nr. 21 Z. 3 ist aḫâzu zu lesen „seine Schwester". Damit geht man allen Schwierigkeiten aus dem Wege. Beachtenswert ist auch ašābū als terminus technicus für: zu Gericht sitzen. Auch פקר in Nr. 25 Z. 10 scheint eine ganz bestimmte Bedeutung zu haben. Es ist keine gewöhnliche Vermietung der Sklavin, sondern ein zeitweiliges Uebergehen unter die Botmässigkeit eines andern (aus hier nicht näher angegebenen Gründen). Der Annehmer haftet wohl für alles ausser für Flucht. Wenn man aus dem talmudischen Recht das Schulbeispiel vom שׁוֹמֵר שׂכָר (B.meṣi'a 93a) zum Vergleich herbeiziehen darf, ist er auch wohl im Falle einer unverschuldeten plötzlichen Todes des Sklaven von jeder Verpflichtung frei.

Sehr verdienstlich ist das Wortverzeichnis am Ende, das auch andere als die hier verarbeiteten Texte umfasst. Allerdings glaube ich, dass Schorr selbst jetzt schon manches anders deuten würde. Das ist weiter nicht verwunderlich. Neue Texte haben uns inzwischen eben auch neue Kenntnisse gebracht.

Wir werden uns freuen, wenn das umfassendere Werk Schorrs recht bald herauskommt.

R. Kittel: Die alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen mit Berücksichtigung des Religionsunterrichtes dargestellt. 2. vermehrte Auflage. 255 S. mit 19 Taf. u. 18 Abb. im Text. M. 3 —; geb. M. 3.50. L, Quelle u. Meyer, 1912. Bespr. von J. Herrmann, Breslau.

Nach knapp zwei Jahren ist von dem ausgezeichneten Buche eine neue Auflage nötig geworden. Der Bildschmuck ist wesentlich vermehrt. Auch der Text hat an vielen Stellen Zusätze erfahren, grössere über die in Samarien gefundenen Ostraka und im Anhange. Dagegen geändert hat der Verfasser mit Recht nur sehr weniges. Das Buch hat in seiner 1. Auflage ausserordentlich anregend gewirkt und sich in jeder Hinsicht als eine vorzügliche, für weite Kreise der Gebildeten geeignete zusammenfassende Darstellung erwiesen; es ist nicht zu zweifeln, dass die 2. Auflage noch weiter dringen und allenthalben der Klärung und Aufklärung über alttestamentliche Fragen von allgemeiner Bedeutung dienen wird. Je mehr Leser das Buch in die Hand bekommen, desto besser für die Sache! Von diesem Buche kann man das wirklich einmal ohne Einschränkung sagen.

Festschrift zu Israel Lewys siebzigstem Geburtstag. Herausgegeben von M. Brann und J. Elbogen. V, 436 u. 211 S. Lex. 8°. M. 20 —. Breslau, M. und H. Marcus, 1911. Bespr. v. F. Perles, Königsberg i. Pr.

Professor Israel Lewy, der seit 40 Jahren an den Rabbinerlehranstalten von Berlin (1872 bis 1883) und Breslau die talmudischen Disziplinen vertreten hat, ist der hervorragendste Talmudkritiker der Gegenwart, und wenn trotzdem ein grosser Teil der Leser der OLZ seinen Namen bis jetzt nicht gekannt hat, so liegt das an der fast ängstlichen Scheu des eigenartigen Gelehrten vor der Oeffentlichkeit, die ihn nur kleinere für den engsten Kreis der Fachgenossen bestimmte Arbeiten schreiben liess. Desto erfreulicher ist das Erscheinen der vorliegenden Festschrift, in der Verehrer, Freunde und Schüler sich vereinigt haben, um dauernd Zeugnis dafür abzulegen, was die Wissenschaft des Judentums seiner Lehrtätigkeit wie seinen wissenschaftlichen Veröffentlichungen verdankt. Der stattliche Band von 647 Seiten umfasst 35 Arbeiten, von denen der grössere Teil Spezialfragen aus dem Arbeitsgebiete des Jubilars behandelt. Sowohl der beschränkte zur Verfügung stehende Raum wie die Rücksicht auf den Charakter dieser Zeitschrift machen es unmöglich, auch nur die Titel aller darin enthaltenen Aufsätze mitzuteilen. So seien hier nur einige Artikel von allgemeinerem Interesse herausgegriffen, während die Nichterwähnung der anderen, wie noch ausdrücklich hervorgehoben sei, keinerlei Werturteil über dieselben involviert.

Büchlers Aufsatz „Das jüdische Verlöbnis und die Stellung der Verlobten eines Priesters im 1. und 2. Jahrhundert" ist ein wertvoller Beitrag zur jüdischen Archäologie. Das gleiche gilt von Wünsches „Der Kuss in Talmud und Midrasch". Ueberzeugend ist I. Löws Nachweis, dass mit dem schon in der Mischna vorkommenden Pflanzennamen חצב die Meerzwiebel gemeint ist. Reiche Aufschlüsse bietet auch Krauss über „Die Versammlungsstätten der Talmudgelehrten" und Elbogen über „Eingang und Ausgang des Sabbats nach talmudischen Quellen". Religionsgeschichtlich wichtig sind die Ausführungen von A. Perls über „den Minhag im Talmud", während Freunde der Religionsphilosophie zwei gediegene Abhandlungen von Jakob Guttmann über „Die Beziehungen der maimonidischen Religionsphilosophie zu Saadia" und Julius Guttmann über „Das Verhältnis von Religion und Philosophie bei Jehuda Halewi" finden. Paläographisch bemerkenswert sind Markons Stücke der Mischna mit babylonischer Punktation (mit Faksimiles). Endlich sei hier

noch Simonsens kleine, aber gehaltreiche Studie „Ein Midrasch im IV. Buch Esra“ genannt, wo IV. Esra 7, 132—139 als ein Midrasch über Exodus 34, 6—7 erklärt wird[1].

Zum Schlusse möchte Referent auf die auffallende Tatsache hinweisen, dass die ganze Festschrift keine einzige bibelwissenschaftliche Arbeit enthält, und dass auch das Gebiet der Haggada nur durch zwei Beiträge (Wünsche und Simonsen) vertreten ist. Diese auch sonst zu konstatierende Vernachlässigung des Bibel- und Haggadastudiums, die sich schon in dem Unterrichtsbetrieb an den Seminaren zeigt, ist von geradezu verhängnisvollen Folgen für die jüdische Wissenschaft und muss doppelt auffallen in einer Festschrift für Israel Lewy, der auch der Haggada sein kritisches Interesse zugewendet hat[2]. Wie die alten jüdischen Gelehrten über Bibel und Haggada als Objekte der wissenschaftlichen Forschung geurteilt haben, zeigen beispielsweise die von Friedmann seiner Ausgabe der Pesikta Rabbati vorangestellten Aussprüche. Die jüdische Wissenschaft wird nicht früher ihres Namens voll würdig sein, als bis sie die Entwicklung der jüdischen Idee — und wo wäre diese zu studieren wenn nicht an Bibel und Haggada? — als vornehmstes Objekt der Forschung erkannt hat.

D. Feuchtwang: Das Wasseropfer und die damit verbundenen Zeremonien. Sonderabdruck aus der Monatsschrift f. Gesch. u. Wissensch. d. Judentums LIV, LV: 56 S. Wien 1911. Bespr. v. W. Schultz, Wien.

Mit voller Berücksichtigung der traditionellen Literatur bringt Feuchtwang reichen und verlässlich bearbeiteten Stoff über die bei den Juden mit dem Wasseropfer verknüpften Vorstellungen (S. 1—40) und Gebräuche (S. 40—56) bei und weist wertvolle Parallelen bei anderen Völkern nach, die meist so weit gehen, dass man sich wundern muss, ihn trotzdem am Schlusse der Arbeit Bastians Völkergedanken verkünden zu hören. Da jedoch die Fragen, um welche es sich hier handelt, höchst schwierig sind, ist auch die Rolle des Gebers und Entlehners zwischen den betroffenen Völkern oft schwer zu verteilen; man darf also Feuchtwang, dies erwägend, vielleicht sogar Dank wissen, dass er sich eines voreiligen Schlusses auf semitischen Ursprung der behandelten Gedanken und Sitten enthielt.

Das Schwergewicht der Arbeit liegt in den religionsgeschichtlichen Tatsachen, deren Schilderung und Deutung sie gewidmet ist. Die talmudischen und midraschischen Ueberlieferungen, die das Wasseropfer als uralten Brauch würdigen und eingehend beschreiben, sind jung, durch 2. Sam. 23, 16 und 1. Sam 7, 6 ist es aber auch schon für alte Zeit hinreichend bezeugt (S. 6). Es ist ein Regenzauber, verknüpft mit dem Laubhüttenfeste (S. 7) und steht auch zu Hochzeitsbräuchen in Beziehung (S. 8). Wie sonst liegt auch S. 10, wo an der Hand babylonisches Stoffes das Hereinspielen von Manenvorstellungen vermutet wird, der Gedanke an Wasser gleich Same nahe. Verständnisvoll benutzt Feuchtwang A. Dieterichs umfassende Ergebnisse über „Mutter Erde“ (S. 26) und weist die symbolistischen Beziehungen nach, welche man in das Ausgiessen des Wassers auf den Nabelstein in Jerusalem (אבן שתיה) legte. Von da aus wurde nach R. Chijja die ganze Welt getränkt (S. 29), an diesem Steine betete der Hohepriester um Ernährung und Verpflegung der ganzen Welt, aus der Richtung des beim Opfer aufsteigenden Rauches schloss man, wo Fruchtbarkeit herrschen werde (S. 30 vgl. Archiv f. Gesch. d. Philosophie 22, 220). Da vom Altare aus die Kanäle, שיתין, in die Tiefe gehen und nach jüdischem Glauben die oberen, männlichen Gewässer des Trankopfers mit den unteren, weiblichen Gewässern der Tiefe verbinden sollen, sehen wir hier zwei auch sonst von Feuchtwang reichlich belegte Vorstellungen in einander fliessen: die der geschlechtlichen Beziehungen zwischen Mann und Weib und die der kosmischen Beziehung des Grundsteines zum Weltenbaue, ja auch zu Weltgründung und Weltzerstörung, da an diesen Stein das Bestehen der Welt geknüpft ist (S. 33).

Um aber die Herkunft dieser kultischen Vorstellungen näher zu beleuchten, müssen Feuchtwangs anregende Beiträge nach der Seite des Mythos zu ergänzt werden. Welcher Stoff zu solchem Zwecke vorliegt, möge hier wenigstens angedeutet sein.

Als Dawid die שיתין grub, oder nach anderer Fassung den אבן שתיה entfernen wollte, erhob sich die Flut; durch den Stein wurde die Quelle wieder verstopft (S. 15). Im Tempel von Hierapolis in Syrien war eine Höhle mit sehr kleiner Mündung, bei der Xisuthros seinen Altar errichtet hatte, weil das Wasser der Sinflut darin verschwunden war (S. 17). Feuchtwang hat richtig erkannt, dass eine Flutsage herein spielen müsse, aber unterlassen einerseits auf „Herakles“ zu verweisen, der die Ueberschwemmung Aegyptens hinderte, indem er einen Dammriss verstopfte (Diodoros I, 19, 1), andererseits auf die jüdischen Ueberlieferungen

---

[1] Eine besondere Erwähnung verdient die Anmerkung auf S. 278, die einige treffende Beobachtungen über mehrere bekannte religionsgeschichtliche Werke mitteilt.

[2] Vgl. namentlich seinen Vortrag „Über die Spuren des griechischen und römischen Altertums im talmudischen Schrifttum“ (Verhandlungen der 33. Philologenversammlung, Gera 1878, S. 77 ff.).

von den zwei Sternen der ʿAjiš, durch die Gott die Flut hervor brachte, und die zwei Sterne der Kimah, mit denen er sie wieder absperrte (vgl. Mitth. d. Anthrop. Ges. in Wien 1910 S. 128ff.). Der Wasserausgiesser Akki in der Šargani-Legende entspricht dem Müller der Kyros-Sage (vgl. Hüsing, Beiträge zur Kyros-Sage S. 115 u. 130), zu dessen Mühle auch ein Mühl-Stein (hell. *ὄνος*, vgl. OLZ 1910 Sp. 248 und Feuchtwang S. 40 nach Rösch, Theologische Studien und Kritiken 1882 S. 536 über den אבן שחיה als „Esel") gehört, wobei der Kwirn nach anderer Auffassung auch den Rauschtrank erzeugt (vgl. Feuchtwang S. 34, Hohes Lied 7, 3 dein Nabel ist ein gerundetes Becken, dem es an Mischweine nicht mangelt, und das Bild der phoinikischen Himmelsgöttin, z. B. Memnon III Tafel III Abb. 30, über dem die Hand Gottes einen Steinwürfel hält, und unter dem der Nabel zu sehen ist, dem zwei Tauben zufliegen). Der Rauschtrank aber ist Soma, von dem Kessel, in dem er sich befindet, geht die Flut aus, wie von der Mühle der Bach. Ueber die Mühle als Symbol für den weiblichen Geschlechtsteil vgl. meine Rätsel II 109 Anm. 2 und über die von einem Weibe erzeugte Flut Zschr. f. Religionspsychologie V 85 Anm. 1. Geiröds Tochter Gjalp, der Thor durch einen Steinwurf die Quelle verschliesst (Edda, übers. von Gering S. 362 f.) und eine ähnliche Gestalt im esthnischen Kalewipoeg (E. Stucken, Astralmythen S. 263, dort auch eine indianische Parallele) entspricht, soweit sie auch räumlich und zeitlich absteht, genau den weiblichen unteren Gewässern, denen Dawid (Achitopel?) durch einen Steinwurf Einhalt tut; auch ist zu beachten, dass Gott, als Josep zu Potipar ging, ihm drohte, durch den Wurf des Grundsteines die Welt zu zertrümmern (S. 33). Vermittelnd tritt zwischen diese weit aus einander liegenden Ueberlieferungen der Backofen (Kenning für Geschlechtsteile) von Noachs Weibe (Hippolytos, der Ausleger des Targum II Gen. VII 6 bei Bonwetsch-Achelis, gr. chr. Schriftsteller der ersten drei Jahrh. Bd. I, vgl. O. Dähnhardt, Natursagen I 256 ff., meine Dokumente der Gnosis S. 160 f. und Lots Frau), der natürlich auch Noachs Ofen ist, dem die Wasser der Flut heiss entquellen (vgl. E. Böklen, Die Sinflutsage in Arch. f. Religionswissensch. 1903 S. 40 und Verwandtes Arabische im Qoran XI 42, XXIII 27 und F. Schulthess, Umajja ibn abi ṣ Ṣalt Leipzig 1911 S. 91 u. 95ff.). Verwandtes Armenisches findet man bei G. Chalatianz, Armen. Biblioth. IV p. XXVII f., Neugriechisches bei J. G. v. Hahn. Neugr. Märchen Nr. 100 von der Lamia, die den Backofen mit ihren Brüsten scheuert, altes Hellenisches von Periandros, der die Brote in den kalten Backofen warf, in meinen Rätseln I Nr. 114 (und weiteren Stoff in meinem Artikel Tarchetios in Roschers mythologischem Lexikon), endlich Germanisches vom Ofen der Frau Holle Rätsel II 104 ff. Dieser Ofen, der immer mit dem Brunnen in Verbindung steht, erläutert natürlich ebenso den Zusammenhang der Vesta-*Ἑστία* (vgl. Feuchtwang S. 37 ff.) mit dem Feuer, wie den des אבן שחיה mit dem Wasser, wie ja Brand und Flut periodisch wechseln und zu einander gehören. Besonderes Gewicht aber muss ich darauf legen, dass auch Mandane im Traume des Astyages (Herodotos I 107) durch Harnen (vgl. zu Orion und dem Räuber Nuss Mitth. d. antr. Ges. Wien 1910 S. 135 Anm. 2 und Stucken a. a. O. S. 408) die Flut erzeugt. Dies beweist, dass wir Iran als Quelle solch verschobener Flutsagen zu beachten haben, zumal auch der רידיא, der gleich einem Kalbe seine Lippen öffnete und sich zwischen den oberen und unteren Fluten aufstellte, von dort her die beste Aufklärung empfängt. Wenn er die Lippen öffnet, tut er das, damit seine Stimme von einem Ende der Welt zum anderen dringe (S. 19). Sein Kopf muss der Stein gleich „Esel" (vgl. Stucken, Astral-Mythen S. 265 ff.) selbst sein; nur so lässt sich erklären, dass Rabbi ihn (wie Antiochos Epiphanes) „gesehen" habe. Gewiss haben diese Vorstellungen gar nichts mit Ardwisura, sehr viel aber mit Tištrija zu tun, dessen Stellung in mitten der Gewässer der Bundahisn XIX beschreibt, dessen Harn die ganze Welt mit Regen versieht, dessen Schrei im Mythos eine grosse Rolle spielt und dessen Beziehung zum dreibeinigen Esel Hüsing in der Iranischen Ueberlieferung S. 178 f. aufgeklärt hat. Seinem Wesen nach kann er sich von dem im Wasser stehenden זיז (vgl. Arch. f. Gesch. d. Philos. 213, 40. Hüsing, Iran Ueberl. S. 148 f.) nicht unterscheiden und wird nur eine andere Ausprägung des Gandarwen sein, der auch bei der Begattung erforderlich ist (Rätsel II 118 ff.). — Liegt wirklich iranischer Einfluss vor, dann erhebt sich die Frage, zu welcher Zeit die Juden all dies entlehnt haben mögen und in welcher Gegend.

Diese Randbemerkungen zu Feuchtwangs Studie mögen zeigen, wie weite Ausblicke sich von ihr aus eröffnen, sie mögen aber zugleich dazu beitragen, den Völkergedanken auch in diesem Falle abzuweisen und auf dem Wege umfassender Vergleichung die ins Kultische verderbten jüdischen Angaben zu ihren in den arischen Mythen vollständiger erhaltenen Formen in Beziehung zu setzen.

Julius Pokorny: Der Gral in Irland und die mythischen Grundlagen der Gralsage. 15 S. K 1 —. Wien, Anthropol. Ges., 1912. Bespr. v. Heinrich Lessmann, Charlottenburg.

Ueber die Gral-Sage ist von vergleichenden Literaturhistorikern seit Jahrzehnten viel, fast allzuviel veröffentlicht worden, ohne dass die Ergebnisse der aufgewandten Mühe entsprächen. Die hier verborgenen Fragen lassen sich eben nicht innerhalb der Grenzpfähle der vergleichenden Literaturgeschichte lösen. Es muss ihr die vergleichende Mythenforschung zu Hilfe kommen, die diese Untersuchungen auf andere Grundlage zu bringen vermag. Ueberhaupt gewinnen wir vom Sagenschatze der Kelten ein falsches Bild, wenn wir ihn nur durch die Brille der mittelalterlichen Ritterdichtung betrachten, die ihn in „einen zarten romantischen Schleier gehüllt" und ihn zudem schon ganz zerzerrt und entstellt übernommen hat. — Wir müssen ihn an den Quellen studieren, die ja geradezu überreichlich fliessen.

In dem vorliegenden Heftchen geht Pokorny von der Feststellung Miss Weston's aus, dass nicht Perceval, sondern Gawān der älteste Gralheld ist. Er führt aus, dass die Gawān-Sage mit der altirischen Cúchulainn-Sage in den Grundzügen ziemlich genau übereinstimmt und weist in dieser zwei Erzählungen nach, in denen Cúchulainn es unternimmt, einen wunderbaren Kessel, einen „Wunschkessel" aus „einem Schlosse im Lande des Schattens" zu holen, eine, in der ihm dies misslingt, eine andere, in der er Erfolg hat, ganz wie der Gralheld zweimal in die wunderbare Burg gelangt, aber erst das zweite Mal ihren Zauber bricht. Diese zweite Erzählung ist in einem altirischen Gedichte des 9. Jahrhunderts erhalten, das uns Pokorny in Uebersetzung fast ganz mitteilt. Den ziemlich dunklen Text entwirrt er mit den Hülfsmitteln und Ergebnissen der vergleichenden Mythenforschung, indem er uns überzeugt, dass auch das Urbild dieses Wunschkessels wieder niemand anders sein kann als der Mond. Hauptanhaltspunkte dafür sind ihm neben der Gestalt desselben und den Motiven die mythischen Zahlen 3, 27 und 30. Freilich hätte Pokorny in diesen Ausführungen besser stets nur von Nächten und nicht von Tagen gesprochen, zumal da uns *Caesar* in *Bellum Gallicum Lib. VI, Cap. XVIII* noch ausdrücklich überliefert, dass auch die Kelten wie die Germanen nach Nächten rechneten: *„spatia omnis temporis non numero dierum sed noctium finiunt"*. Das hätte diesen Teil des Beweises wesentlich gestützt, da eben die Nacht vom Monde regiert wird und nicht von der Sonne.

Nachdem Pokorny noch genauer die Aehnlichkeiten zwischen diesem Wunschkessel und dem Grale herausgehoben hat, zieht er die Schlussfolgerung, dass auch der Gral das Mondgefäss sein muss. Daher befindet sich dieser „in fernem Land, unnahbar unsern Schritten", daher seine Unerschöpflichkeit entsprechend seinem Urbilde, das sich ewig leert und wieder füllt, daher auch das fortwährende sich um die eigene Achse drehen, das der Gralburg in der walisischen Ueberlieferung zugeschrieben wird, und das sie mit dem altnordischen Saale Lyr und der Hütte der russischen Baba Jaga gemein hat.

Indem Pokorny die genannten mythischen Zahlen schier auf Schritt und Tritt auch im Leben des Cúchulainn wiederfindet, erkennt er auch diesen selber als Mondhelden bzw. Mondgott an und erhärtet dies noch durch Aufzählen einiger leicht deutbarer Züge. So machte Cúchulainn einst, aus einem drei Tage und drei Nächte währenden Schlafe erwacht, aus sich einen runden purpurnen Ball, womit das allmähliche Vollwerden des Mondes nach den drei Schwarzmondnächten gemeint sein muss; „denn die Sonne ist ja immer rund und braucht sich nicht erst rund zu machen". Dann machte er einmal einen Bogen bzw. eine Axt aus sich, wobei wir an die Mondsichel zu denken haben. Die Sonne ist nie ein Bogen noch eine Axt. Ferner wurde er einmal einäugig (schielend), wie ja der Mond beim Abnehmen mit der einen Gesichtshälfte auch das eine Auge verlieren muss. Endlich „zog er einmal sein Haar in seinen Kopf, so dass er oben kahl ..... ganz schwarz (sic!!) anzusehen war", was wieder deutlich den Schwarzmond verrät[1].

Eine ihm und uns willkommene Bestätigung seiner Ansichten über das Urbild des Grals findet Pokorny darin, dass auch L. v. Schröder von ganz anderem Stoffe aus, nämlich vom Ṛg-Veda her, zu dem gleichen Ergebnisse gekommen ist.

Es handelt sich bei dieser kurzen, aber sehr anregenden und fesselnden Arbeit um die Drucklegung eines Vortrages. Möge daher zum Schlusse dem Wunsche Ausdruck gegeben werden, dass der Verfasser die Untersuchung noch einmal auf breiterer Grundlage fortführt. Pokorny hat uns den Gral vorläufig nur in der altirischen Heldensage nachgewiesen. Wie ich aber in *Charles Squire, The Mythology of the British Islands, London, Blackie and Son* 1910, S. 54 lese, erzählt uns der altirische Traktat „Die Wahl von Namen", dass auch der Gott Dagda einen wunderbaren Kessel besass, genannt „der niemals Trockene", in dem jeder Speise fand, soviel er verdiente,

[1] Historische Niederschläge in der Cúchulainn-Sage, deren Vorhandensein Pokorny nicht in Abrede stellt, werden sich erst dann wirklich herausheben lassen, wenn erst einmal der Stoff erschöpfend mit allem Verwandten verglichen sein wird.

und von dem niemand unbefriedigt wegging. In der „Schlacht bei Mag Tured", die in *Arbois de Jubainville, Cours de littérature celtique* T. V, S. 403 ff. übersetzt ist, erscheint dieser Kessel des Dagda als Weisheitskessel, von dem niemals jemand ohne Erkenntnis hinweg ging. Damit wäre der Gral auch in der altirischen Göttersage belegt. Ueberhaupt scheint mir Pokorny, wo die sachliche Gleichheit klar zu Tage tritt, allzuviel Mühe aufzuwenden, um das Nichtübereinstimmen der Namen, die doch rein zufällig sind, zu überbrücken. Das Squiresche Sachverzeichnis nennt noch mehrere andere Kessel der keltischen Ueberlieferung, die noch mit den genannten und mit denen der germanischen und orientalischen Ueberlieferungen genauer zu vergleichen wären, nämlich den Kessel Ogyrvans des Riesen, den Diwrnachs des Gaelen und den Brâns. Auch die gegenwärtige Volksüberlieferung kennt diesen Kessel sowie die fortwährend sich um ihre eigene Achse drehende Burg noch, wie zahlreiche Erzählungen z. B. in *Curtin's Hero-Tales of Ireland* zeigen. Freilich, wesentlich verändern wird eine diesen und etwa noch neu sich angliedernden Stoff berücksichtigende Untersuchung das Schlussergebnis kaum, sie wird es nur aus dem Skizzenhaften ins mehr Bildhafte erheben, aber damit auch für Fernerstehende noch überzeugender wirken, und darauf kömmt es jetzt an.

Jusuf und Ahmed: Ein özbegisches Volksepos im Chiwaer Dialekte. Text, Uebersetzung und Noten von H. Vambéry. vi u. 112 S. M. 5 —. Budapest 1911, in Kommission bei Otto Harrassowitz in Leipzig. Bespr. v. K. Süssheim, München.

Vambéry, dem wir mit in erster Linie die Erschliessung der mittelasiatischen türkischen Sprache verdanken, hat mit Herausgabe dieses im özbegischen Dialekte abgefassten Volksepos die immer noch geringe Zahl der literarischen Produkte Mittelasiens, die bisher der europäischen Wissenschaft zugänglich gewesen sind, um ein interessantes Sprachdenkmal erweitert. Das Epos schildert, durchwoben mit vielen Episoden, den siegreichen Kampf der sunnitischen Oezbegen und Türkmenen der Gegend von Chiwa gegen die ketzerischen Schiiten Persiens. Vorliegende Ausgabe ist nach einer einzigen Handschrift vorgenommen worden, nachdem an derselben durch Vambérys Mitarbeiter, einen Mittelasiaten, vielfache Streichungen und Verbesserungen angefertigt waren. Ueber den Autor des Werkes fehlen Nachrichten. Ueber die Zeit der ursprünglichen Abfassung — denn es sollen in Mittelasien mehrere teils knappere, teils ausführlichere Versionen umlaufen — wissen wir nur soviel, dass sie nicht vor das 16. Jahrhundert fällt. Durch die begleitende Uebersetzung wird der Nutzen des Werkes bedeutend erhöht.

Einige kleine Ausstellungen: Die am Rande der deutschen Uebersetzung angemerkten Seitenzahlen des türkischen Textes differieren merkwürdigerweise durchaus mit der Paginierung in Vambérys türkischer Textausgabe, am Anfang um über eine halbe Seite, aber auch am Schlusse noch um sieben Zeilen. Unter den „Noten" (vgl. S. 112) fehlt die auf Seite ٧٨ des Textes angekündigte Note 82. — ala (آلا) in der Verbindung „ala göz" bedeutet im Osmanischen nicht azurblau (S. 109 Note 25), sondern: verschiedenfarbig, bunt. — زرياد ist keine Entstellung aus زراعت (S. 111 Note 68), sondern aus ذُرِّيَّت; zirâ'at könnte ja auch nicht „Abstammung" bedeuten. — Das in den Wörterbüchern fehlende دارتيلاشوب ميداندە (S. ٧٣ u. S. 112 Note 81) ist eine Reziprozitätsform von دارتمق und bedeutet: sich auf dem Kampfplatze messen, schlagen; vgl. das osmanische طارْتِشْمَق. — Die Verbindung Bil'am Bā'ūr (S. ٩٨ u. 90, S. 112 Note 73) ist durch Unterdrückung des persischen Jā-i Iṣāfet aus Bil'am-i Bā'ūr entstanden. — Der Chalif 'Alī führt den Beinamen Šāhmerdān, nicht Šāhimerdān (S. 45). — S. ١٢ Zeile 3 des Textes und S. 26 der Uebersetzung: „das wenige, das ihm ursprünglich von der Bejwürde abging, erlangte er" (كميستوب aus kem = wenig und istejüb = mangeln). — S. ٣٤ des Textes (= S. 50 Z. 17): „wenn du von deinen Knien bis zur Körpermitte dich ankleidest". — S. 102 Z. 11—12 v. u. hat zu lauten: er ist nicht da (nicht: er ist tot) . . . liegt im Kerker (nicht: ist im Kerker zugrunde gegangen).

Sprechsaal.

Noch einmal die Urform des יהוה.

Von P. Leander.

Als mein Aufsatz über dieses Thema OLZ 1912, 151 ff. erschienen war, machte mich Prof. Brockelmann auf eine Möglichkeit aufmerksam, die ich leider nicht beachtet hatte. Die Form **Jahò-* (die später durch die vor dem Nebenton eintretende Vokalreduktion zu *Jᵉhò-* wurde) erklärt sich am einfachsten, wie er, offenbar mit Recht, bemerkt, durch einen Kompromiss zwischen **Jáhū* (> *Jáhū*) und *Jò-*.

Da sich also alles aus einem althebräischen **Jáhū* in ungezwungener Weise herleiten lässt[1], ist man nicht genötigt, nach einer nichthebräischen Urform zu suchen, wie es Grimme und ich getan haben.

[1] Die unter allen Umständen schwierige Form *Jā* freilich ausgenommen, vgl. l. c. 152, Fussnote 2. Vielleicht stammt diese aus einem Dialekt, in dem auslautendes *h* weggefallen war.

Trotz tiefgehender Verschiedenheit in der Auffassung über die lautliche Entwickelung des Hebräischen gelange ich somit im wesentlichen zu demselben Ergebnis wie Knudtzon, der in der OLZ 1912, 486 ff., die Frage behandelt hat. Nur möchte ich dabei bleiben, dass ein „Segolat" wie **Ĵáhū* vor der „Segolierung" **Ĵahų* (vor dem Endvokalwegfalle **Ĵáhųu*) gesprochen wurde. Dagegen ist m. E. der Wechsel zwischen Stämmen wie einerseits *qaṭl*, andererseits *qáṭal*, *qáṭāl* und *qáṭul* eine ursemitische Erscheinung, die sich unserer Beurteilung entzieht. Wir müssen uns daher vorläufig damit begnügen, diese Stämme als ursemitische Varianten zu betrachten und als solche auseinanderzuhalten.

Altertums-Berichte.

Susa.

In Susa hat die Expedition de Morgan zu zahlreichen neuen interessanten Entdeckungen und Ergebnissen geführt. Die Ausgrabungen galten in ersten Linie der höchsten Erhebung eines künstlichen Hügels, in der man die Burgstätte zu erkennen glaubte. Es zeigte sich, dass bereits die ersten Ansiedler geschichtlich erkennbarer Zeit in Susa Kupferornamente zu treiben verstanden; ihre Frauengräber enthielten prächtige Spiegel und kleine Hörner aus diesem Metalle, die zur Aufnahme von Schminke bestimmt waren. Sie kannten auch bereits die Töpferscheibe, die Kunst der Weberei, die Verarbeitung des Kupfers, die Malerei. In dem Zeitpunkte der babylonischen Eroberung herrschte in Susa eine Vorliebe für die Kunst der Sieger, wobei man den neuen Stoffen einen sehr grossen Raum bewilligte. Morgan nimmt an, dass die Kunst der Vasenmalerei überhaupt ihren Ursprung auf Susa als die Wiege der orientalischen und europäischen Keramik zurückführe.

(Revue, Février 1913.) W.

Aegypten.

Memphis. In den Totenstätten von Memphis hat Quibell zwei Winter lang Ausgrabungen geleitet und auf einem kleinen Streifen mehr als 400 ziemlich gleichförmige Gräber meist aus der zweiten und dritten Dynastie aufgedeckt. Die Ausgrabungen zeigten, dass die Grabkammern in der Form eines Hauses erbaut waren, und zwar eines in jeder Beziehung vollständigen Wohnhauses; selbst ein Badezimmer war darin enthalten. Daraus geht hervor, dass die für den Toten notwendig befundenen Vorrichtungen damals noch systematischer ausgedacht und ausgeführt waren als in späteren Epochen. Bedeutende Einzelfunde sind in diesen unterirdischen Kammern nicht gemacht worden, denn schon im frühen Altertume waren Grabräumer dahinter gekommen. Nichts destoweniger wurde eine grössere Anzahl Gefässe und Teller, auch kupferne Schüsseln und Weingefässe gefunden, sowie Fragmente eines hölzernen Anrichters. Die Siegel auf den Vorratsgefässen waren in mehreren Gräbern mit Königskartuschen versehen, wodurch die Daten der Gräber sämtlich sicher festgestellt werden konnten. Die Wände der unterirdischen Zugänge in diesen Gräbern waren mit Malereien bedeckt.

(Kunstchronik 1913, Nr. 14.) W.

Mêr. Zu Mêr am westlichen Ufer des Nil, 45 km nördlich von Assiut und ungefähr 300 km südlich von Kairo, hat A. M. Blackmann Ausgrabungen veranstaltet. Die Wüste hinter Mêr barg die Nekropole von Kusae (Kussai, El-Kusîje, altäg. Gôsu). Die Bewohner von Kusae wurden bis in die gräkorömische Periode hier begraben, so dass die Hügel bienenkorbähnlich mit den Felsgräbern der Reichen bedeckt waren, während die arme Bevölkerung in der sandigen Ebene unterhalb der vornehmen Gräber begraben lag. Sechs mit Reliefs oder Malereien bedeckte Gräber wurden gefunden, das früheste gehört in die sechste Dynastie, die übrigen fünf in das Mittlere Reich, in dem sie eine Gruppe von fünf aufeinanderfolgenden Fürstengenerationen zeigen. Zwei der Grabkapellen, die früheste und die letzte aus der Gruppe des Mittleren Reichs, wurden von Blackmann vollständig aufgenommen.

(Ebenda.) W.

Aus gelehrten Gesellschaften.

Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1912. In der Sitzung am 11. Oktober liest Schwab eine Notiz über ein von der Nationalbibliothek jüngst erworbenes, hebräisches MS aus dem Jahre 1237 vor.

In der Sitzung am 18. Oktober legt Omont Photographien eines von der Nationalbibliothek jüngst erworbenen, griechischen MS aus dem 12. Jahrh. vor. Es handelt sich um eine reich illustrierte Handschrift des NT (ohne Apokalypse) u. d. Psalmen. Der Stil der Psalmenillustrationen ist von dem der byzantinischen Werke des 11. Jahrh. verschieden. Sein mehr realistischer Charakter erinnert vielmehr an das griechische Exemplar aus dem Jahre 752 der vatikanischen Bibliothek. Die Komposition der Szenen, die Kunst, mit der manche Figuren ausgeführt sind, verleihen jedoch dem neuen MS einen entschiedenen Vorzug.

In der Sitzung am 30. Oktober liest Cuq über eine 'Novelle' des Justinian, die J. Maspero nach einem griechisch-ägyptischen Papyrus des Museums in Cairo soeben veröffentlicht hat. Dieselbe hat Bezug auf eine sehr alte, aber wenig bekannte Institution in Griechenland, die *ἀποκήρυξις*. Der pater familias hatte bei den Griechen das Recht, ein seiner Autorität sich widersetzendes Kind aus dem Hause zu jagen und zu enterben. Diese Einrichtung widersprach dem römischen Familiengesetz des Kaiserreiches und wurde von Diokletian unterdrückt. Sie blieb indes in den Ländern der griechischen Zivilisation fortbestehen, so dass Justinian sich schliesslich gezwungen sah, einen Brauch zu reglementieren, der sich nicht entwurzeln liess. Der erwähnte Papyrus enthält nun einen *ἀποκήρυξις*-Akt, der der 'Novelle' des Justinian entsprechend abgefasst ist. Danach musste ein solcher Akt motiviert und nach einer Untersuchung der *κώμη* dem Provinzpräfekten zur Genehmigung unterbreitet werden. Er wurde sodann vom Herold bekannt gemacht und blieb während sieben Tage auf dem Stadtplatze ausgehängt.

In der Sitzung am 8. November handelt Bouché-Leclercq über den „Tod des Antiochus d. Gr. und Antiochus Epiphanes".

In der Sitzung am 22. November berichtet Cordier über die Expedition E. Devedeix nach dem Tschadgebiet. Der Forschungsreisende hofft auf reiche Ergebnisse einer an der Grotte Allah in der Gegend von Aouni zu unternehmenden Ausgrabung. Sch.

In der Sitzung der Berliner Akademie der Wissenschaften vom 9. Januar las Erman über einen Fall abgekürzter Justiz in Aegypten. Drei kleine Papyrus der Berliner Museums, die aus dem 11. Jahrhundert v. Chr. stammen, enthalten geheime Verfügungen eines Generals und Vertreters des Königs, wonach zwei Polizisten der thebanischen Gräberstadt ihrer Reden wegen verhaftet werden sollen. Man soll sie im Hause des Generals mit Zeugen ihrer Reden konfrontieren, soll sie töten und nachts ins Wasser werfen, ohne das jemand davon etwas erfährt.

(Berl. Tagebl., 18. Jan. 1913.) W.

In der Bayerischen Akademie der Wissenschaften legte Wolters eine Abhandlung von L. Curtius vor, betitelt „Studien zur Geschichte der altorientalischen Kunst. I. Gilgamesch und Heabani (!)". Curtius geht aus von den archaischen Zylindern aus der Zeit Lugalandas, die eigentümliche Kompositionsgesetze („Figurenband", strengster Raumzwang, absolute Responsion und Anthithese) zeigen. Gegen Jolles wird nachgewiesen, dass diese

Darstellungsweise im Gegensatze zu der ägyptischen eigentlich sumerisch ist. Die archaischen Zylinder bieten Jagdszenen, deren Sinn durch formale Wucherung (Verdoppelung der Figur) verdunkelt ist. Die einzelnen Typen werden untersucht und die Einwirkung auf die ägyptische Kunst des mittleren und neuen Reichs wird gezeigt; ebenso werden die Beziehungen zur babylonischen und kretisch-mykenischen Kunst untersucht. W.

In der Sitzung der Heidelberger Akademie der Wissenschaften vom 30. November 1912 legte Bezold eine Mitteilung von Professor Hess (Kairo) über „Beduinennamen aus Zentralarabien" vor; an der Hand eines Materials von etwa 1400 Namen wird gezeigt, dass bei den Beduinen noch die Bedeutung der Namen bekannt ist, was als Vergleichungsmaterial für die alten Inschriften von der syrischen Küste und aus Nordarabien von Wert ist. Ebenso teilte Bezold eine Studie von Professor Schwally: „Beiträge zur Kenntnis des Lebens der muhammedanischen Städter, Fellachen und Beduinen im heutigen Aegypten" mit. W.

Mitteilungen.

Die Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg hat die Herausgabe einer 'Christianskii Vostok' (Der christliche Orient) betitelten Revue begonnen, die dem Studium der Kultur der christlichen Völker in Asien und und Afrika gewidmet ist. Sch.

Die kaiserl. Gesellschaft für die Erforschung des Orients in St. Petersburg hat das erste Heft ihrer neuen Revue „Mir Islama" (Die Welt des Islams) erscheinen lassen. Sch.

Der jüngst verstorbene E. Teza, Professor an der Universität in Padua, hat der Bibliothek des St. Marco in Venedig seinen Bücherschatz von etwa 2500 Nummern geschenkt. Die Kollektion enthält u. a. mehrere orientalische, noch nicht edierte Manuskripte, einige sehr seltene Inkunabeln und eine Bibelserie. Sch.

Das British Museum hat in der Abteilung Natural History in South Kensington eine Ausstellung veranstaltet, die zur Illustration der Pflanzen, Tiere und Mineralien dienen soll, die in der Bibel erwähnt werden. Die Verwaltung hat für diese Kollektion einen besonderen 'Guide' herausgegeben. Sch.

Der Kongressbibliothek in New York hat J. H. Schiff die sehr wertvolle Sammlung hebräischer Literaturdenkmäler geschenkt, die von Ephraim Deinew aus Arlington zusammengebracht worden ist. Der Katalog weist 9936 Nummern auf. Die Sammlung ist namentlich reich an Alten Testamenten und Talmud-Ausgaben; unter letzteren befindet sich der Erstdruck von Bauberg in Venedig (1520—1523) und die vollständige Frankfurter Ausgabe (1720—1722).

(Frankf. Ztg.) W.

Personalien.

Gesell, Professor an der Faculté des Lettres in Algier, ist auf dem Lehrstuhl für Geschichte Nordafrikas am Collège de France berufen worden.

G. Meloni, Professor für altorientalische Geschichte an der Universität in Cairo, ist gestorben.

G. A. Khalatiantz ist in Tiflis gestorben.

Der Aegyptologe Charles Eugène Revillout starb in Paris, 69 Jahre alt. Sch.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Allgemeines Literaturblatt. 1912:
20. *H. Voigt, Die Geschichte Jesu und die Astrologie. Eine Untersuchung zu der Erzählung von den Weisen aus dem Morgenlande (F. Steinmetzer).
21. *F. Zimmermann, Die Phönixsage (F. Neklapil).
22. *R. Kittel, Die alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen (Eberharter).
23. *E. Sellin, Der alttestamentliche Prophetismus (J. Döller). — *Adolf Friedrich Herzog zu Mecklenburg, Vom Kongo zum Nil.

Allgemeine Missionszeitschrift. 1912:
12. H. Christ-Socin, Nochmals die Fermes chapelles der Jesuiten-Mission im Kongo.

Bull. et Mém. de la Soc. d'Anthr. de Paris. 1912:
III. 1—2. R. Cirilli, Les barques votives de l'âge du bronze. — *Thulié, Sur la mystique divine, diabolique et naturelle des théologiens (Paul-Boncour).

Classici e Neolatini. 1912:
VIII. 2. V. Ragazzini, Sulla leggenda di Gog e Magog. — *C. Barbagallo, Giuliano l'Apostata (C. Cessi).

Folk-Lore. 1912:
3. *E. Doutté, Magie et Religion dans l'Afrique du Nord (E. S. Hartland).

Göttingische gelehrte Anzeigen. 1912:
12. *R. Weill, Les décrets royaux de l'ancien empire égyptien (K. Sethe). — *J. Gwynn, Remnants of the later syriac versions of the Bible (A. Rahlfs).

Harvard Theological Review. 1912:
4. C. H. Toy, Mohamed and the Islam.

Hermes. 1913:
1. M. Holleaux, l'entretien de Scipion l'Africain et d'Hannibal.

Historisch-Politische Blätter. 1912:
11. Joseph und Aseneth.

Indogermanische Forschungen. 1912:
5. *G. Wilke, Südwesteuropäische Megalithkultur und ihre Beziehungen zum Orient (M. Hoernes).

Jahrbuch d. K. D. Archäol. Instituts. 1912:
XXVII. 3. M. Meurer, Der Goldschmuck der mykenischen Schachtgräber.

Journal Internat. d'Arch. numismatique. 1912:
XIV. 1—2. L. Weber, Die Homoniemünzen des phrygischen Hierapolis.

Journal of the Roy. Anthropol. Institut. 1912:
Jan. H. L. Roth, Oriental Steelyards and Bismars.

Monatshefte f. Kunst und Wissenschaft. 1913:
1. Januar, Arnold v. Salis, Der Altar von Pergamon (*K. Hönn). — O. Rubinsohn, Hellenistisches Silbergerät in antiken Gipsabgüssen (*K. Hönn). W.

Moyen Age. 1912:
XVI. Juillet-Août. *W. Muir, The life of Mohammed from original sources (P. Casanova).

Musée Belge. 1912:
XVI. 3. J. B. Poukens, Syntaxe des inscriptions latines d'Afrique.
4. 'Mahomet' de Voltaire.

Nouv. Arch. des Missions Scient. et littér. 1912:
Nouv. sér. 5. A. Chevalier, Rapport sur une mission scientifique dans l'Ouest africain (1908—1910).

Nuovo Bullettino di Archeol. Christiana. 1912:
XVIII. 1—4. E. Zaccaria, Il santuario de Gallicantus in Gerusalemme.

Orientalisches Archiv. 1913:
III. 2. C. Gurlitt, Die islamischen Bauten von Isnik (Nicaea). — A. v. Le Coq, Kyzylbasch und Yäschilbasch. — R. Weinzetl, Ueber persische Teppiche I. — H. Grothe, Ein Perserteppich aus Kermān. — H. Pudor, Zu der Frage des Ursprunges einiger japanischer symbolischer Motive. — A. Fischer, Einiges über die Ausstellung alter ostasiatischer Kunst in der Kgl. Akademie der Künste. Kleinere Mitteilungen. — *G. Wilke, Südwesteuropäische Megalithkultur u. ihre Beziehungen zum Orient (v. Lichtenberg). — Graf Schweinitz, Orientalische Wanderungen in Turkestan und im nordöstlichen Persien (Grothe). — R. Karutz, Unter Kirgisen und Turkmenen (Grothe).

Bork.

Oriens Christianus. 1912:
N. S. II, 2. Texte und Uebersetzungen: G. Graf, Das Schriftstellerverzeichnis des Abû Ishâq ibn al-'Assâl. — A. Vardanian, Des Timotheos von Alexandrien, Schülers des hl. Athanasios, Rede in sanctam virginem Mariam et in salutationem Elisabeth. — Aufsätze: A. Baumstark, Der Barnabasbrief bei den Syrern. — W. Hengstenberg, Der Drachenkampf des hl. Theodor. — W. de Grüneisen, Un chapiteau et une imposte provenants d'une ville morte. — Mitteilungen: Baumstark, Graf, Rücker, die literarischen Handschriften des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem. — Forschungen und Kunde: Bericht über die Tätigkeit der orientalischen wissenschaftlichen Station der Görresgesellschaft in Jerusalem (Karge entdeckte in Galiläa megalithische Ansiedlungen u. a. 50 Dolmen. Graf sammelte Handschriften. Ev. Mader unternahm in Südjudäa archäologische und topographische Studien). — Les travaux de l'École Biblique de St.-Étienne durant l'année scolaire 1911—1912. — Besprechungen: *H. J. Vogels, Die altsyrischen Evangelien (J. M. Heer). — *S. Euringer, D. Ueberlieferung d. arab. Uebers. des Diatessarons (A. Baumstark). — Literaturbericht. — Bork.

Proceedings of the Soc. of Biblic. Arch. 1912:
6. A. H. Sayce, The Solution of the Hittite Problem I. — H. Thompson, Demotic Horoscopes. — Bates, On some Place-Names in Eastern Libya. — E. Wesson, Some Lunar Eclipses (Forts.). — P. Pierret, The Ushabti Figures. — S. Langdon, Astronomy and the early Sumerian Calendar. — E. Naville, Note on his Article on Shittim-Wood.

Revue Africaine. 1912:
LVI. 284. Daumas, La femme arabe.

Revue Archéologique. 1912:
XIX. Mai-Juin. R. de Launay, Le temple hypèthre. — G. Maspero, La colonie juive d'Eléphantine sous la domination persane. — S. Reinach, Les deux épées (Juges VII, 27). — *Pauly-Wissowa, Real-Encyclopaedie 14. Hlbbd. (S. R.). — *A. Della Seta, Religione e arte figurata (S. R.). — *L. Borchardt, Der Porträtkopf der Königin Teje (S. R.). — *D. G. Hogarth, Hittite problems and the excavations of Carchemish (S. R.). — *A. J. B. Wace et M. S. Thompson, Prehistoric Thessaly (S. R.). — *J. Thômopoulos, Pelasgica, ou de la langue des Pélasges (S. R.). — *Ch. Blinkenberg, The thunderweapon in religion and folklore (S. R.). — *E. Buschor, Beiträge zur Geschichte der Textilkunst (S. R.). — *K. Baedeker, Palestine et Syrie 4e édit. (S R.). — *H. R. d'Allemagne Du Khorassan au pays des Bakhtiaris (J. M. V.). — *P. Monceaux, Timgad chrétien (S. R.). — *R. Van Gennep, Études d'ethnographie algérienne (S. R.). — *E. C. Selwyn, The oracles in the New Testament (S. R.). — *O. Münsterberg, Chinesische Kunstgeschichte (S. R.). — *R. Cagnat et M. Besnier, Revue des publications épigraphiques.
Juillet-Août. J. de Morgan, Étude sur la décadence de l'écriture grecque dans l'empire perse sous la dynastie des Arsacides. — R. de Launay, Le temple hypèthre. — *E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie (S. R.). — *Délégation en Perse. Mémoires, XIII. E. Pottier, J. de Morgan et R. de Mecquenem, Céramique peinte à Suse et petits monuments de l'epoque archaïque (S. R.). — *J. Cserép, De Pelasgis Etruscisque (S. R.). — *R. Petazzoni, La religione primitiva in Sardegna (S. R.). — *E. Chavannes et P. Pelliot, Un traité manichéen retrouvé en Chine (S. R.). — *F. Cumont et M. A. Kugener, Recherches sur le manichéisme (S. R.). — *J. Mesnage, L'Afrique chrétienne (S. R.).
Septembre-Octobre. G. de Jerphanion, La date des peintures de Toqale Kilissé en Cappadoce. — E. Naville, Abydos. — S. R., Les portes de l'enfer. — *Ed. Meyer, Histoire de l'antiquité I. Trad. par M. David (S. R.). — *C. H. W. Johns, Ancient Assyria; R. A. S. Macalister, A history of civilization in Palestine (S. R.). — *F. M. Bennett, Religious cults associated with the Amazons (A. Reinach). — *H. Bulle, Der schöne Mensch im Altertum, eine Geschichte des Körperideals bei Aegyptern, Orientalen und Griechen. 2. Aufl. (A. Reinach). — *C. C. Edgar, Greek vases (A. R.). — *W. v. Bartels, Die etruskische Bronzeleber von Piacenza in ihren Beziehungen zu den acht Kwa der Chinesen (A. R.). — *Papyrus grecs publiés sous la direction de M. P. Jouguet II, 2—4: Papyrus de Magdola (A. R.). — *J. Lesquier, Les institutions militaires de l'Égypte sous les Lagides (A. R.). — *Agnes Smith Lewis, The forty martyrs of the Sinai desert and the story of Eulogios, from a Palestinian syriac and arabic palimpsest (A. R.). — *A. Puech, Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère (A. R.). — *Ch. E. Bonin, Le royaume des neiges (États himalayens (A. R.).

Revue d'Assyriologie. 1912:
2. Fr. Thureau-Dangin, Rois de Kiš et rois d'Agadé. — P. Dhorme, Tablettes de Dréhem à Jérusalem. — V. Scheil, Encore un Job babylonien. — V. Scheil, Narâm-Sin-Šargani-šarri. — Fr. Martin, La porte de Nin-Lil à Ninive. — Fr. Thureau-Dangin, Notes assyriologiques: XVIII. Un nouveau roi de Guti? XIX. Suruš-kîn patési d'Umma. XX. Syllabaires. — Fr. Thureau-Dangin, Encore la dynastie d'Agadé. — *St. Langdon, Die neubabylonischen Königsinschriften, übers. v. R. Zehnpfund (F. T. D.).
3. L. Heuzey, Musique chaldéenne. — L. W. King, The cruciform monument of Manishtusu. — M. Pézard, Un nouveau poids de l'époque kassite. — Fr. Thureau-Dangin, La fin de la domination gutienne. — Fr. Thureau-Dangin, Une inscription de Kudur-Mabuk.
4. H. Pognon, Lexicographie assyrienne. — Cl. A. de la Fuye, Notes sumériennes. — P. Dhorme, Mélanges. — S. Langdon, Concerning two unidentified signs.

Revue Critique. 1912:
XLVI. 28. *J. C. Lawson, Modern Greek folklore and ancient Greek religion (My). — *G. Coedès, Textes d'auteurs grecs et latins relatifs à l'Extrême-Orient depuis le VIe siècle avant J. C. jusqu'au XIVe siècle (My).
29. *Arvanitopoulos, Un trésor thessalien (A. de Ridder).
31. *A. Deissmann, Paulus (A. Loisy). — *P. Wendland, D. hellenistisch-römische Kultur in ihren Bez. zum Judentum u. Christentum (A. Loisy).
32. *M. Croiset, Observations sur la légende primitive d'Ulysse (My). — *Ch. Diehl, Manuel d'art byzantin (My). *J. Cserép, De Pelasgis Etruscisque (É. T.).
33. *G. A. Grierson, A manual of the Kashmîrî language I.—II. (J. Bloch). — *S. Endle, The Kacharis (J. Bloch).
34. E. Naville, Papyrus funéraires de la XXIe dynastie (G. Maspero). — *E. A. W. Budge, Coptic biblical texts in the dialect of Upper Egypt (G. Maspero). — *F. L. Griffith, Karanòg; J. W. Crawfoot, The island of Meroë; F. L. Griffith, Meroitic inscriptions (G. Maspero). — *M. Woolley, Buhen, Eckley B. Coxe Junior expedition to Nubia VII— VIII (G. Maspero). — *P. Fiebig, Die Gleichnisreden Jesu; P. Fiebig, Jüdische Wundergeschichten (A. Loisy).
35. *L. Borchardt, D. Porträtkopf d. Königin Teje (G. Maspero). — H. Gauthier, Le livre des rois d'Égypte II. 2 (G. Maspero). — *C. Wessely, Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts III (G. Maspero). — *G. Möller, Hieratische Paläographie (G. Maspero). — *Flinders Petrie, Roman portraits and Memphis (IV) (G. Maspero). *H. Grapow, Aegyptische Texte (G. Maspero).
36. *G. Jéquier, Les monuments égyptiens de Spalato (Dalmatie); G. Jéquier, La sfinge nel peristilio del palazzo di Diocleziano a Spalato (G. Maspero). — *K. Sethe, Zur altägyptischen Sage vom Sonnenauge, das in der Fremde war (G. Maspero). — *P. A. A. Boeser, Beschreibung d. ägypt. Sammlung d. niederl. Reichsmuseums I (G. Maspero). — *M. Maxudianz, Le parler arménien d'Akn (F. Macler). — *J. Karst, Eusebius' Werke, V. Die

Chronik aus dem Armenischen übers. (F. Macler). — *L. Legrain, Catalogue des cylindres orientaux de la collection Louis Cuguin (C. Fossey). — *H. Viollet, Fouilles à Samara en Mésopotamie. Un palais musulman du IXe siècle (C. Fossey). — *Carnarvon et Carter, Five years exploration at Thebes (G. Maspero). — J. E. Quibell, Excavations at Saqqara (1908—1909); 1909—1910 (G. Maspero).

40. *G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer 2. A. (R. C.). — *R. Cagnat, La frontière militaire de la Tripolitaine à l'epoque romaine (M. Besnier).

44. *W. Spiegelberg, Demotische Texte auf Krügen (G. Maspero). — *E. Naville, La pôterie, primitive en Egypte (G. Maspero). — *F. W. v. Bissing, Prähistorische Töpfe aus Indien und Aegypten (G. Maspero). — *J. Labourt et P. Batifoll, Les Odes de Salomon; W. Frankenberg, Das Verständnis der Oden Salomos (A. Loisy).

45. *G. Hogarth, Hettite problems and the Excavation of Carchemish (C. Fossey). — *S. C. Ylvisaker, Zur babylonischen und assyrischen Grammatik. Eine Untersuchung auf Grund der Briefe aus der Sargonidenzeit (C. Fossey). — *V. Scheil, La chronologie rectifiée du règne de Hamurabi (C. Fossey). — *A. Deimel, Veteris Testamenti Chronologia (C. Fossey).

Scottish Geographical Magazine. 1913:

*H. C. Wylly, The the Black Mountain to Waziristan. — *R. N. Bradley, Malta and the Mediterranean race.

Theologische Literaturzeitung. 1912:

22. *H. Roemer, Die Bābī-Behā'ī. Die jüngste muhammedanische Sekte (M. Horten). — *A. Ungnad, Aramäische Papyrus aus Elephantine (R. Smend). — *A. M. Amelli, Collectanea Biblica latina (E. Nestle). — *M. Dibelius, Die urchristliche Ueberlieferung von Johannes dem Täufer (G. Hoennicke). — *W. Brandt, Elchasai, ein Religionsstifter und sein Werk (A. Harnack).

23. *G. A. Reimer, The Egyptian Conception of Immortality (A. Wiedemann). — *F. Delitzsch, Assyrische Lesestücke, 5. Aufl. (A. Ungnad). — *Seyyèd Ali Mohammed, dit le Bab, Béyan persan (J. Goldziher). — *S. Iverach. A Research into the Origin of the third personal Pronoun הוא in Pentateuch (A. Rahlfs). — *J. C. Gasser, Zum gegenwärtigen Kampf um das erste Buch Mose (H. Gunkel). — *J. Weigl, Das Judentum (H. L. Strack). — *A. Freitag, Zerstört die historische Theologie den Wert der neutestamentlichen Schriften? (A. Meyer).

24. *M. Horten, Die philosophischen Probleme der Theologie im Islam; *M. Horten, Die Philosophie des Abu Raschid (M. Hartmann). — *H. L. Strack, Joma (W. Bacher). — *G. Klein, Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda-Literatur (R. Knopf).

25. *L. R. Farnell, Greece and Babylon (H. Gressmann). — *P. Casanova, Mohammed et la fin du monde (M. Horten). — *Elieser Ben Jehuda, Thesaurus totius hebraitatis et veteris et recentioris (S. Landauer). — *S. Münz, Moses ben Maimon (W. Bacher).

26. *A. Erman, Die Hieroglyphen (K. Sethe). — *P. Handcock, Mesopotamian Archaeology. An Introduction to the Archaeology of Babylonia and Assyria (H. Torczyner). — *G. Salzberger, Salomos Tempelbau und Thron in der semitischen Sagenliteratur (H. Gressmann). — *E. Naville, La Découverte de la Loi sous le roi Josias. Une interprétation égyptienne d'un texte biblique (Guthe). — *C. Brockelmann, Syrische Grammatik (F. Schwally). — *J. Buzy, Introduction aux Paraboles évangéliques (P. Fiebig).

1913: 1. *E. A. W. Budge, Coptic Biblical Texts in the Dialect of Upper Egypt (A. Rahlfs). — *P. Volz, Das Neujahrsfest Jahwes (W. Baudissin). — *W. Frankenberg, Das Verständnis der Oden Salomos (H. Gunkel).

Wochenschrift f. Klassische Philologie. 1913:

2. *J. Lesquier, Les institutions militaires de l'Egypte sous les Lagides (A. Wiedemann).

3. *R. Dussaud, Les civilisations préhelléniques dans le Bassin de la Mer Egée (P. Goessler).

Zeitschrift für Assyriologie. 1912:

XXVII. 4. R. Růžička, Zur Etymologie von עדר — غدر. — F. Salomon, Beiträge zur Fabelliteratur nach zwei Karschuni-Handschriften. — C. Conti Rossini, Piccoli studi etiopici. — E. Littmann, Eine altsyrische Inschrift. — E. Weidner, Zu den Aššurinschriften. — E. Weidner, Der dreissigste Tag. — E. Weidner, Eine vermeintliche Sonnenfinsternis. — *B. Meissner, Seltene assyrische Ideogramme (C. Bezold).

Zeitschrift für Kolonialsprachen. 1913:

H. Rehse, Die Sprache der Baziba in Deutsch-Ostafrika. — F. Bork, Zu den neuen Sprachen von Süd-Kordofon. Bork.

Zeitschrift d. Deutschen Morgenl. Ges. 1912:

4. J. Nemeth, Die türkisch-mongolische Hypothese. — D. Schoenfeld, Die Mongolen und ihre Paläste und Gärten im mittleren Gangestale. — D. Nielson, Die äthiopischen Götter. — D. van Hinlooper Labberton, Die Bedeutung der Spinnen in der indischen Literatur. — C. Lehmann-Haupt, Vergleichende Metrologie und keilinschriftliche Gewichtskunde. — J. Wellhausen, Zaww al-manijja. — E. Hultzsch, Neue Beiträge zur Kenntnis der Saurasenī. — J. Löw, Zu Brockelmanns Bemerkung über syr. qurtīsā, ZDMG 66, 332. — *F. Schulthess, Zurufe an Tiere im Arabischen (Th. Nöldecke). — *Addai Scher u. J. Périer, Histoire Nestorienne. Chronique de Séert. Ier Partie. Text arabe avec traduction française (C. F. Seybold). — *N. A. Koenig, The history of the Governors of Egypt by Abū 'Umār Muhammed ibn Yūsuf al Kindi (C. F. Seybold). — *C. Sauter, Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik (M. Horten). — *A. J. Wensinck, Legends of Eastern Saints, chiefly from Syriac Sources (W. Weyh). — *H. Holma, Die Namen der Körperteile im Assyrisch-Babylonischen (H. Torczyner).

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

*E. Stucken: Der Ursprung des Alphabets und die Mondstationen. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1913. 12, 316 S. M. 7.50; geb. M. 9 —.

*Orientalisches Archiv. 1913. III, 2.

*H. Dreyfus: L'epître au fils du loup par Behâou'llah. Traduction française. Paris, H. Champion, 1913. XVII, 185 S. Fr. 4.

*G. Jacob: Stücke aus Ibn Dânijâls Ṭaif al-ḫajâl. H. 3. Die Eröffnungsszene aus 'Âgîb wa Ġarîb. Berlin, Mayer und Müller, 1912. 31 S. M. 2,50.

*J. Hehn: Die biblische und die babylonische Gottesidee. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1913. XII, 436 S. M. 9 —; geb. M. 10 —.

M. Cohen: Le parler arabe des Juifs d'Alger. (Collection linguistique de la Soc. de Ling. de Paris, 4). Paris, H. Champion, 1912. XVII, 559 S.

*L. Massignon: Mission en Mésopotamie (1907—1908) Tome II. Epigraphie et topographie historique. Leipzig, O. Harrassowitz, 1912. VIII, 144 S. 28 Taf. Fr. 46.

G. A. Smith: The early poetry of Israel in its physical and social origins. London, H. Frowde, 1912. XI, 102 S. Sh. 3.

*Les temples immergés de la Nubie. — H. Gauthier: Le temple de Ouadi es-Sebouâ. I, II. Cairo, Institut français, 1912. XLIII, 248; 8 S. 66 Taf. 19 Pläne. P. T. 347, 2 (90 Fr.).

*Loghat el-Arab. 1913. Nr. VII, VIII.

*Revue Semitique. 1912. Avril, Octobre.

*W. Wreszinski: Tagewählerei im alten Aegypten (S.-A. aus Archiv f. Religionswissenschaft XVI).

*Charles Jean: Les lettres de Ḫammurapi a Sin-idinnam. Transcription, traduction et commentaire. Paris, J. Gabalda, 1913. X, 280 S.

*A. Kuhn: Mythologische Studien herausg. v. E. Kuhn. Bd. II. Hinterlassene mythologische Abhandlgn. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1912. VIII, 200 S. m. Bildnis. M. 6 —.

J. Barth: Die Pronominalbildung in den semitischen Sprachen. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1913. X, 183 S. M. 10 —.

*Al-Machriq. 1913, 2.

C. F. Seybold: Severus ibn al Muqaffa' Alexandrinische Patriarchengeschichte von S. Marcus bis Michael I 61—765. Nach der ältesten 1266 geschriebenen Hamburger Handschrift. Im arabischen Urtext herausgegeben. Hamburg, L. Gräfe, 1912. IX, 208 S. 6 Taf.

*G. Böhlig: Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter m. Berücksichtigung d. paulinischen Schriften (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. NT. Neue Folge 2). Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1913. 178 S. M. 6 —.

J. Kipp: Das Hohe Lied oder die Hochzeitsfeier am Libanon nach dem Urtext metrisch übersetzt m. erläuternden Anmerkungen. Kolmar, i. H. Selbstverlag. 32 S. M. 1,20.

*J. Hunger u. H. Lamer: Altorientalische Kultur im Bilde (Wissenschaft u. Bildung 103). Leipzig, Quelle u. Meyer, 1912. II, 96, 64 S. M. 1,25.

*H. Gressmann: Mose u. seine Zeit. Ein Kommentar zu d. Mosessagen. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1913. VIII, 485 S. M. 12 —.

Soeben erschien Antiquariatskatalog Nr. 611

Die Balkanhalbinsel u. der Archipel

von dem Verfall des Römischen Reiches bis auf die Gegenwart

I. Linguistik

Albanesisch Neugriechisch

Südslavische Sprachen Türkisch

in Vorbereitung: Katalog Nr. 616

II. Geschichte,

Geographie und Ethnographie

Auf Verlangen gratis und franko versandt

Joseph Baer & Co.

Buchhandlung und Antiquariat

Frankfurt am Main, Hochstrasse 6

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Soeben erschienen:

Jericho. Die Ergebnisse der Ausgrabungen, dargestellt von Ernst Sellin und Carl Watzinger. (IV, 190 Seiten mit 550 Abbildungen im Text und auf 45 Blättern, sowie 4 Tafeln.) Folio. M. 60 —; in Leinwand geb. M. 66 —
Für Mitglieder der D.O.-G. M. 48 —; in Leinwand geb. M. 54 —
(22. Wissensch. Veröffentl. der Deutsch. Orient-Ges.)

Niebuhr, Carl: **Die Amarna-Zeit.** Aegypten und Vorderasien um 1400 vor Chr., nach dem Tafelfunde von El-Amarna. Dritte, durchgesehene und verbesserte Auflage. (32 S.) 8°. M. —60

Prášek, Prof. Justin V.: **Kambyses.** (31 S.) 8°. *(Der Alte Orient. XIV. Jahrg., 2. H.)* M. —60

Verlag von Ferdinand Schöningh in Paderborn.

Soeben erschien:

Zimmermann, Dr. F.: **Die ägyptische Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller und die ägyptischen Denkmäler.** (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. V. 5./6. Heft.) 212 Seiten. gr. 8. br. M. 6.80

PAUL GEUTHNER, 13 RUE JACOB, PARIS

Soeben erschien:

BABYLONIACA. Etudes de philologie assyro-babylonienne publiées par Ch. Virolleaud. Vol. VI, fasc. 4 (den 6. Jahrgang abschliessend). Preis des vollständigen Jahrgangs 25 fr.

Inhalt des 4. Heftes: Langdon, Babylonian eschatology — Weidner, Zur babylonischen Astronomie XI: Das Tierkreisbild des Wassermanns — Babylonische Messungen von Fixsterndistanzen — Assmann, Titaia, Titanen und Tartaros — Virolleaud, Etudes astrologiques — Klauber, (Bespr. von Ylvisaker, Zur babyl. und assyr. Gramm.) — Weidner, (Bespr. von Figulla, Briefwechsel Belibnis).

Bisher erschienen:

Jahrgang I, 6 fasc. mit 2 Tafeln, gr. 8°, 1906—1907, vergriffen, nur noch zusammen mit der ganzen Serie 25 fr.
II, 4 fasc. mit 6 Tafeln, 288 Seiten, 1908—1909 25 fr.
III, 4 fasc. mit 19 Tafeln, 313 Seiten, 1910 25 fr.
IV, 4 fasc. mit 5 Tafeln, 257 Seiten, 1911 25 fr.
V, 4 fasc. ca. 264 Seiten (das 4. Heft ist noch nicht erschienen), 1912 25 fr.
VI, 4 fasc. mit 7 Tafeln, 261 Seiten, 1912 25 fr.

Abonnements und Bestellungen auf einzelne Jahrgänge wolle man direkt an den Verlag richten.

Mit zwei Beilagen der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.